تهذيب الأصول

تأليف

فقيه العصر آية الله العظمى

السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري

دام ظله العالي

الدار الإسلامية

بيروت

تهذيب الأصول

تهذيب الأصول

تأليف
فقيه العصر آية الله العظمى
السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري
دام ظلّه العالي

الجزء الأوّل

الدار الاسلامية

الطبعة الثانية

١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م

الدار الإسلامية
للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - كورنيش المزرعة - الحسن سنتر
هاتف ٨١٦٦٢٧ ص. ب. ١٤/٥٦٨٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالْصَلاَةُ وَالْسَّلاَمُ عَلىٰ خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الْطَّيِّبِينَ الْطّاهِرِينَ.

وبعد فيقول المفتقر إلى الله جل جلاله عبد الأعلى الموسوي خلف المرحوم العلامة الجليل السيد علي رضا: هذه خلاصة ما حققناه وحققه مهرة مشايخنا ـ قدس الله أسرارهم ـ المبتكرين في هذه الصناعة بعد طول الجهد وتحمل المتاعب أبرزتها في أسهل العبارات وأيسر الجملات، خالية عن جميع الزوائد،مشتملة على كثير من الفوائد، وسميتها بـ (تهذيب الأصول) عن الزوائد والفضول، راجياً أن يهذبنا الله تعالى عن كل مالا يرضيه، ويحلينا بكل ما يرتضيه، وأن يجعله كافياً لصحة الاعتذار في أحكامه المقدسة إلى يوم القيامة.

ومنهجنا في هذا الكتاب يخالف ما هو المتبع في سائر الكتب، فهو مؤلف من مقدمة ومقاصد ثلاثة.

١ ـ **المقدمة**: وفيها أمور عامة.

٢ ـ **المقصد الأول**: في مباحث الألفاظ، ومنها المشتق، ومبحث التعارض. ولكن لما لم تكن لمبحث المشتق فائدة مهمة فقهية جعلناه في المقدمة تبعاً للأصوليين.

٣ ـ **المقصد الثاني**: في الملازمات العقلية بقسميها ـ المستقلة وغير المستقلة ـ كمقدمة الواجب، ومسألة الضد، ومسألة النهي في العبادة.

٤ ـ **المقصد الثالث**: في ما يصح الاعتذار به، كمباحث القطع، والأمارات، والأصول العملية، والاجتهاد والتقليد.

وجميع مباحث الألفاظ ترجع إلى تشخيص صغريات أصالة حجية الظهور التي هي من أهم الأصول النظامية العقلائية. وحيث أن أساس الفقه مبني على الكتاب والسنة، وهما بمعزل عن الملازمات العقلية؛ جعلوا بحث الملازمات العقلية في طي مباحث الألفاظ، إلا اننا عقدنا لها باباً مستقلاً، وهو المقصد الثاني.

وخالفناهم في مبحث التعارض فجعلناه من مباحث الألفاظ، وفي بحث الاجتهاد والتقليد فجعلناه من مباحث ما يصح الاعتذار به.

ولا يخفى أن الأصول مقدمة وآلة للتعرف على الفقه؛ وليس هو مطلوباً بالذات، فلا بد أن يكون البحث فيه بقدر الاحتياج إليه في ذي المقدمة، لا زائداً عليه، وأن تكون كيفية الاستدلال فيه مثلها في الفقه في مراعاة السهولة، وما هو أقرب إلى الأذهان العرفية لابتناء الكتاب والسنة اللذين هما أساس الفقه على ذلك، فالأصول من شؤون الفقه لا بد أن يلحظ فيه خصوصياته من كل جهة.

المقدمة

وفيها أمور عامة

الأمر الاول:

تعريف الأصول، وفضله، وغايته، ومرتبته.

أما تعريفه فحيث أن علم الفقه ما يبحث فيه عن وظيفة الإنسان من حيث الشريعة.

ثم إن وظائف العباد إما أن تكون متقومة بقصد القربة أو لا. والثانية إما أن تكون بين اثنين أو لا. والثالثة إما أن تتوقف على الإنشاء أو لا.

فالأولى العبادات. والثانية العقود، والثالثة الإيقاعات، والرابعة الأحكام، وهذا الحصر عقلي.

هذه هي كبرى الأقسام في الفقه، وإن كان عندهم نزاع صغروي في بعض الأقسام.

والأصول ما يبحث فيه عن كيفية تلك الوظيفة، وحقيقته أنها قواعد معتبرة تستعمل في استفادة الأحكام الإلهية، ولا اختصاص له بالمسلمين، بل كل ملة لها وظائف دينية يكون لها فقه وأصول.

ونزاع الأخباري والأصولي إنما هو نزاع صغروي في بعض مسائل الأصول لا أن يمنع الأخباري عن لزوم إعمال القواعد المعتبرة المحاورية في استفادة الأحكام الإلهية عن الكتاب والسنة.

ويكفي في فضله أنه في الجملة من شؤون الفقه الذي هو من أفضل العلوم بعد التوحيد، بل به يستكمل التوحيد، وحيث أنه نفسه مقدمة للفقه يكون فضله فضلاً ترشيحاً منه.

وأما غايته فلا ريب في أنه من أفضل الغايات وأعظمها، لأنها الاقتدار على تشخيص الأحكام الربوبية، وتعيين الوظائف الإلهية لعباده، وهذا من فروع النبوة والخلافة الإلهية.

وأما مرتبته فهي فوق جميع العلوم الدخيلة في الفقة، فالأصول من حيث المرتبة بداية الاجتهاد ونهاية العلوم الدخيلة في الاستنباط.

الأمر الثاني:

المعروف أن كل علم متقوم بالمسائل، والموضوع، والمبادئ. وهو بالنسبة إلى الأول مسلّم، لانتقاء العلم بانتفاء مسائله ـ انتفاء الكل بانتفاء أجزائه ـ وأما بالنسبة إلى الأخيرين، فلا دليل عليه من عقل أو نقل. نعم لو أريد به التقوم العادي الاعتباري الاصطلاحي، لا الحقيقي لكان له وجه. وأما القوام الواقعي فليس موضوع العلم ولامبادئه كذلك بحيث لو انتفيا لانتفى أصل ذلك العلم، فليس بوجودهما الواقعي، ولا بوجودهما العلمي دخيلاً في عمليةالعلم. نعم الجامع الواقعي بين موضوعات مسائل العالم موجود بلا إشكال، سواء علم به أم لا، فهو أمر تكويني ـ كتحقق الجنس في أنواعه ـ ولا ربط له بالموضوع المصطلح عليه.

إن قيل: نعم، ولكن وحدة كل علم في حد نفسه وتميزه عن غيره يدور مدار وحدة الموضوع ووجوده، فلا بد له من هذه الجهة.

فإنه يقال: لا ريب في أن الوحدة لا تنحصر بوحدة الموضوع، ويمكن اعتبار الوحدة فيه بأي وجه أمكن ذلك، كما في الوحدات الاعتبارية الملحوظة في سائر المركبات المختلفة الأجزاء.

وكذا يمكن تمييزه بـالغرض ونحـوه مما يصلح لاستنـاد التمييز الاعتبـاري إليه.

ثم إن المبادئ إما تصورية، وهي تصور الاصطلاحات الشائعة في العلم قبـل الشروع فيـه. أو تصديقيـة، وهي التصديق بثبـوت المحمولات المسلّمـة الثبوت لموضوعاتها الدائرة في العلم قبل الشروع فيه، ويزيد في علم الأصول مبادئ أخرى اصطلحوا عليها بالمبادئ الأحكاميـة، وهي عبارة عن الأحكـام المنسـوبة إلى الشـارع ـ تكليفية كـانت أو وضعية ـ وتـرجع إمـا إلى المبـادئ التصورية، أو التصديقية، وليست خارجة عنهما، كما هوا واضح.

الأمر الثـالث:

المسألة الأصولية ما تقع في طريق تعيين الوظيفة ، بلا فرق بين الإمارات والأصول العملية وغيرهما. فيقال مثلاً: هذا أمر، وكل أمر ظاهر في الوجوب، فهذا ظاهر في الوجوب، وكما يقال: هذا خبر موثوق به، وكل خبر مـوثوق بـه حجة، فهذا حجة، أو يقال: هذا مجهول الحكم، وكل مجهول الحكم يرجع فيه إلى البراءة العقلية والنقلية، فهذا مما يرجع فيه إليهما إلى غير ذلك. وجميع تلك المسائل لا بد أن تثبت بالأدلة اللفظية في الأصول، وقد وضع هـذا العلم لذلك.

ويمكن أن تعنون مسألة واحدة بعناوين متعددة،بعضها تكون أصولية وبعضها فقهيـة، وبعضها كـلامية، وهـو شائع في العلوم، فيكون المـدار حينئـذ على خصوصية العنوان، لا ذات المعنون من حيث هو حتى يلزم التداخل.

والقـاعدة الفقهيـة عبارة عن حكم شـرعي ينطبق على مصـاديقـه انـطبـاق الطبيعي على أفراده، ولا تقع في طريق إثبات شيء أبداً، ولا فـرق بينها وبين

المسألة الفقهية إلا بالاصطلاح. نعم يمكن أن يفرّق بينهما بالاعتبار، بأن يقال: القاعدة نتيجة المسألة بمقدماتها. وكذا الكلام في الفرق بين القاعدة الأصولية ومسألتها. والفرق بين القاعدة الفقهية والمسألة الأصولية من جهات:

أولها: أن القواعد الفقهية يشترك فيها العالم وغيره، كسائر الأحكام الإلهية، بخلاف المسائل الأصولية، فإنها تختص بالعلماء.

ثانيها: القواعد الفقهية يمكن أن تختص بباب دون باب، وهي كثيرة بخلاف المسائل الأصولية، فإنها جارية في جميع أبواب الفقه.

ثالثها: أن المسائل الأصولية نتائجها تقع في طريق إثبات الوظيفة بخلاف القواعد الفقهية، فإن شمولها لمصاديقها نحو شمول الطبيعي لأفراده.

رابعها: القواعد الفقهية غالبها من المسلمات بين العلماء، بخلاف المسائل الأصولية فلهم فيها اختلاف كثير.

خامسها: أن غالب القواعد الفقهية نفس المضمون الذي صدر عن المعصوم (ع)، ويصح إطلاق الأصل على القاعدة أيضاً، إذ لا مشاحة في الاصطلاح، وهي مقدمة على الأصول العملية ـ سميت أصلاً أولاً ـ واعتبار مثبتاتها يدور مدار القرائن الخارجية المعتبرة، في كل أصل أو إمارة، بلا فرق في التسمية من هذه الجهة أيضاً.

الأمر الرابع:

المعروف أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وأن العرض الذاتي ما ينتزع عن ذات الشيء، كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة، أو ما لا يكون عروضه على المعروض بواسطة أمر أخص أو أعم.

فأشكل عليهم: بأن محمولات المسائل لا تنتزع عن ذات موضـوع العلم غالباً، مع أن جُلّ مباحث علم الأصول يبحث عما يعرض الموضوع لأمر أعم بناءً على أن موضوعه الأدلة الأربعة، ولذا عدل المحققـون منهم إلى أن المراد بالعرض الذاتي ما لا يصح سلبه عن الموضوع، وإن كان العروض بواسطة بل بوسائط، أي الوصف بحال الذات. وما صح سلبه عنه يكون عرضاً غريباً وإن لم تكن في البين واسطة، أي ما كان من الوصف بحال المتعلق، ولا ريب في أن محمولات مسائل العلوم لا يصح سلبها عن موضوع العلم، كما لا يخفي. كما أنه لا ريب في أن نسبة موضوع العلم الى موضوعات المسائل نسبة الكلي إلى أفراده والطبيعي إلى مشخصاته.

ثم إنهم قالوا إن تمايز العلوم بتمايز المـوضوعـات، وتمايـز الموضـوعات بتمايز الحيثيات. فإن كان نظرهم إلى أن ذلك من إحدى طرق التمييـز فله وجه، وإن كان نظرهم إلى الانحصار في ذلك، فهو مردود لإمكـان التمييز بـالغرض ونحوه أيضاً. وبفلك يمكن أن يجمع بين الكلمات.

الأمر الخامس:

قالوا إن موضوع علم الأصـول الأدلة الأربعـة إما بـوصف الحجية، كما عن بعض. أو بذواتها، كما عن آخر.

وأشكل على الأول: بأنه يلزم أن يكون البحث عن حجية الإجماع والعقل، وظاهر الكتاب خارجاً عن المسائل وداخلاً في المبادئ، لكونها بحثاً عن ذات الموضوع حينئذ.

ويُردُّ: بأن ما هو الموضوع إنما هو الأدلة بوصف الحجية الواقعيـة النفس الأمرية الثابتة لها، والبحث عن حجية الإجماع، والعقل، وظاهر الكتاب بحث

عن مقدار الحجية، وكيفيتها، ودفع اعتراض المعترضين عليها، فتكون من المسائل قهراً.

وأشكل على الثاني : بلزوم خروج البحث عن الخبر الواحد، والتعارض وأحكامه عن المسائل، لعدم كونها بحثاً عن السنة، بل بحثاً عن الحاكي لها، فيكون من العرض الغريب.

وفيه: إن الخبر الواحد متحد عند الرواة والعلماء، بل المتشرعة من السنة، فيكون عوارض أحدهما عين عوارض الآخر عندهم، فلاوقع للإشكال من هذه الجهة، فيكون بحث خبر الواحد والتعارض وأحكامه من عوارض السنة.

ثم إنه لا وجه للقول بأن الموضوع هو الأدلة الأربعة، لأن السنة شارحة للكتاب، والاجماع والعقل لا موضوعية فيهما، بل لا بد فيهما من الكشف عن السنة في الأول، وعدم ثبوت الردع في الثاني. فموضوعه هو الكتاب المشروح بالسنة، أو السنة الشارحة للكتاب. فيكون تعريفه: إنه ما يقع نتائج بحثه في طريق معرفة الوظيفة الشرعية، ولا فرق بين العقل والشرع إلاّ بما قاله (عليه السلام) : «العَقْلُ شَرعٌ دَاخِلي وَالشَرعُ عَقُلٌ خَارِجِي». فالعقل الذي هو أصل الحجج الإلهية إذا ظهر في المظاهر الظاهرية يكون شرعاً، والشرع إذا ظهر في مظهر التجرد يكون عقلاً، فلا فرق بينهما بحسب الواقع والحقيقة. نعم العقول الجزئية حيث أنها قريبة من الأوهام والخيالات لا بد لها من أن تكون تحت سلطة الشرع حفظاً للأحكام من أن يتدخل فيها الأوهام والخيالات.

ثم إن السيرة العقلائية وبناء العقلاء الذي يتمسك بهما غالباً في الفقه والأصول راجع إلى دليل العقل الذي لم يردع عنه الشرع. وكذا السيرة العرفية ومرتكزات العرف التي يتمسك بهما أيضاً ويمكن الفرق بينهما وبين بناء العقلاء بحسب المتعلق لا بحسب الذات.

الأمر السادس:

الوضع من الأمور النظامية يقوم به نظام الاجتماع في الإنسان قديماً وحديثاً، فاللازم في فهم معناه من الرجوع الى العرف، وإذا رجعنا إليه نرى أنه عبارة عن:

إظهار المعنى باللفظ حدوثاً بداعي كون اللفظ علامة للمعنى ووجهاً من وجوهه، ولا فرق بينه وبين مطلق استعمال اللفظ في المعنى إلا من وجهين:

الأول: إنه حدوثي فقط بخلاف سائر الاستعمالات، فانها تتحقق بعده.

الثاني: إنه بداعي كون اللفظ علامة للمعنى وسائر الاستعمالات تكون بدواع أخرى، وجهة الاشتراك في الجميع إظهار المعنى باللفظ وإبرازه به، بلا فرق في ذلك بين الوضع التخصيصي والتخصصي..

نعم الفرق بين التخصيص والتخصص أن كثرة الاستعمال في الثاني لها دخل في الجملة، بخلاف الأول فإن نفس الاستعمال بداعي كون اللفظ علامة للمعنى يكفي في حصول الوضع. والدليل على ما قلناه إنما هو الوجدان في الأسماء التي نضعها لأولادنا، وما حصل من الأوضاع الكثيرة المستحدثة في زماننا. هذاإذا لوحظ الوضع بالمعنى المصدري، وأما إذا لوحظ بالمعنى الاسم المصدري. فهو نحو ارتباط حاصل بين اللفظ والمعنى ناشئ من تخصيصه به تارة ومن تخصصه به أخرى.

ثم إن من قال بأن الواضع هو الله تعالى، فإن أراد الوضع بمباشرته تعالى، كمافي مباشرته تعالى لوحي القرآن والتكلم مع موسى بن عمران، فمقتضى الأصل والوجدان عدمه، ولو كان كذلك لاشتهر اشتهار نسبة الكتب السماوية إليه تعالى في هذا الأمر المهم، ويستفاد من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ عدم مباشرة الوضع، لأن تعلم الأسماء أعم من مباشرة الوضع، إذ يمكن أن يكون تعالى علّمه لأن يضع آدم بعد ذلك بمباشرته. وإن أراد أن

ذلك بإلهام منه تعالى، أو أنه تعالى جعل استعداداً في آدم وبنيه وحصل له الاقتدار به على الوضع، فهو حسن.

كما أن من قال بالمناسبة بين اللفظ والمعنى. فإن أراد بها الذاتية الطبيعية ومن تمام الجهات، فهو باطل. وإن أراد لحاظ المناسبة الاعتبارية في الجملة عند الوضع إجمالاً وارتكازاً، فله وجه.

ثم إن للوضع أقساماً:

منها : الوضع النوعي، كوضع الهيئات.

ومنها : الوضع الشخصي، كوضع الأعلام، وأسماء الأجناس.

ومنها : الوضع التعييني، والتعيّني ، ويسمى بالتخصيصي والتخصصي أيضاً، ويمكن أن يصير المجاز حقيقة لكثرة الاستعمال، كما يمكن أن تصير الحقيقة مجازاً لهجر الاستعمال، وكل منهما شائع في المحاورات.

ومنها : الأصلي والتبعي، والأول كالسمتقلات، والثاني كالنسب والإضافات.

ومنها : الوضع العام، والوضع الخاص، أي أن المعنى الموضوع له اللفظ إما عام أو خاص، وعلى الأول إما أن يوضع له اللفظ، فهو الوضع العام والموضوع له العام، كأسماء الأجناس وهو على قسمين: فتارة يتصور العام بذاته ويضع اللفظ بإزائه وأخرى يتصور العام من حيث الإضافة إلى الحصص مع قطع النظر عن المضاف إليه ويضع اللفظ بإزاء مثل هذا العام الملصق بالحصص، ويأتي قسم آخر أيضاً.

وعلى الثاني إن وضع اللفظ له، فهو الوضع الخاص والموضوع له كذلك، كالأعلام، ويمكن أن يكون الأعلام من الوضع العام والموضوع له الخاص، بأن يلحظ مطلق الذكور مثلاً، ثم يضع لفظ (الحسن) للمصداق الخاص، أو يلحظ مطلق الإناث ثم يضع لفظ (فاطمة) للمصداق المخصوص.

والمعروف أنه لا يصح أن يوضع اللفظ للكلي الذي يكون هذا الخاص من مصاديقه حتى يكون من الوضع الخاص والموضوع له العام، لأن الموضوع له لا بد وأن يتصور حين الوضع ولو بوجه، والخاص لا يصلح لأن يكون وجهاً من وجوه الكلي والعام، بخلاف العكس.

وفيه : إنه لمكان اتحاد العام مع الخاص يصلح لكونه وجهاًمن وجوه العام في الجملة، وهذاالمقداريكفي في تصوره، فلا مانع منه ثبوتاً. نعم هوغير واقع إثباتاً في المحاورات.

ثم إنه لا ريب في وقوع الوضع العام والموضوع له كذلك، كأسماء الأجناس. ولا في وقوع الوضع الخاص والموضوع له الخاص، كالأعلام.

وأما الوضع العام والموضوع الخاص، فعن جمع وقوعه أيضاً، كالحروف وما يلحق بها. وعن جمع آخر أن الوضع فيها ـ كالموضوع ـ عام ، فينحصر الواقع من أقسام الوضع في القسمين الأولين فقط.

وخلاصة ما استدل به على عدم كون الموضوع له فيها خاصاً : أن الخصوصية إما خارجية، أو ذهنية. وعلى الأول يلزم أن يكون استعمالها بنحو الكلية مجازاً، كقولك (من) للابتداء مثلاً. وعلى الثاني يلزم عدم الصدق على الخارجيات، وكلاهما خلاف المحاورات.

ويمكن المناقشة فيه : أما الأول فلأن الكلية فيها تبعية على ما يأتي ، والكلية التبعية من جهة لا تنافي الخصوصية من جهة أخرى، كما هو واضح ، وأما الثاني فلأن الخصوصية الذهنية أخذت مرآة إلى الخارج، فيصح الصدق على الخارجيات قهراً. نعم لو قيدت بمافي الذهن لا تصدق عليها حينئذ. ولكنه باطل لا يقول به أحد.

ثم إن لحاظ الاستقلالية في الأسماء، والآلية في الحروف من دواعي الوضع، لا أن يكون قيداً في الموضوع له، أو المستعمل فيه، فلا وجه

لخصوصية المعنى من هذه الجهة في الحروف أصلاً، ولا يلزم في كونها داعياً الالتفات التفصيلي، بل يكفي الارتكازية فقط. هذا ومن ذهب إلى أن الموضوع له فيها خاص قال: إن تقومها بالغير أوجب خصوصية المعنى ، فلا يكون إلا خاصاً.

وفيه : إن هذا النحو من التقوم بالغير لا ينافي الكلية، فالمعنى في حد نفسه لا اقتضائي ،يكون مع الخاص خاصاً، ومع العام عاماً.

والحق أن يقال: إن المعاني الحرفية، والنسب والإضافات تكون في الغير من تمام الجهات مفهوماً وذاتاً ووجوداً لا في الأخير فقط حتى تكون كالأعراض، بل مفهومها وذاتها ووجودها فإن في الغير فناءً تاماً ولا نفسية لها بوجه، نظير الربط المحض الذي لا نفسية له أبداً، وما هي كذلك يكون وضعها تبعياً وغيرياً أيضاً، فهي مع أسماء الأجناس يكون الوضع والموضوع له فيها عامين، وفي الأعلام يكونان خاصين لأجل تبعيتها المحضة والفناء المطلق، فيكون وضعها نوعياً تبعياً لمتعلقاتها إن عاماً فعام، وإن خاصاً فكذلك. وظهر مما مر أن الربط ينافي التشخص مطلقاً، فلا وجه لقول الحكيم السيزواري (ره): «إن الوجود رابط ورابطي. . .» مع قولهم: إن الوجود مساوق للتشخص، ولا تشخص في الربط المحض، إلا أن يراد به التشخص التبعي.

ثم إن الأقوال في المعاني الحرفية بين الإفراط والتفريط: فمن قائل بأنه لا معنى لها أصلاً، وإنما هي علامات فقط، مثل كون الرفع علامة للفاعلية. وفيه من الفساد ما لا يخفى.

ومن قائل بأنه لا فرق بين المعاني الحرفية والاسمية إلا بلحاظ الآلية في المعاني الحرفية والاستقلالية في الاسمية، وهو خلاف الوجدان المحاوري وإن أمكن توجيهه بوجه.

ومن قائل ـ وهو الحق ـ بأنها في ذاتها مباينة مع المعاني الاسمية جوهراً

كـانت أو عرضـاً، لأن المعاني الإمكانيـة إمـا تحصل في الـذهن مستقـلاً وفي الخارج كذلك، ويعبر عنها بالجوهر بمراتبه الكثيرة؛ أو توجد في الذهن مستقلاً ولا توجد في الخارج إلا في الموضوع، ويعبَّر عنهـا بالعـرض أو لا توجـد في الذهن والخارج إلّا في الغير وبالغير، ويعبَّر عنها بالمعاني الحرفية، فلها معانٍ لكن في الغير من كل جهة.

فالمعاني إما للغير وبالغير وفي الغير، وهي المعاني الحرفية. وإما بغيره في نفسه، وهي المعاني الاسمية الجوهرية. وإما بغيره في غيره، وهي الأعراض ـ اسماً كانت أو فعلاً ـ وإما لنفسه في نفسه بنفسـه، وهو منحصـر في الله تبارك وتعالى.

هـذا ولكن قد نسب إلى أمير المؤمنين (ع) أنه قـال: «الاسْمُ مَا أَنْبَأَ عَنِ الْمُسَمَّىَ، وَالْفِعْلُ مَا أَنبَأَ عَنْ حَرَكَةِ الْمُسَمَّىٰ، وَالْحَرْفُ مَا أَوْجَدَ مَعْنًى فِي غَيرِهِ». والمراد بالجملة الأولى هو الدلالة على المسمى، وهو صحيح بالنسبة إلى جميع الأجناس والأعلام. والمراد بالثانية إنما هو بالنسبة إلى أفعال الممكنات حيث أن غالبها متقومة بحركة ما، ولو الحركة الإرادية. والمراد بـالأخيرة إيجـاد النسب والإضافات في استعمالات المعاني الاستقلالية، كما تقدم.

وعن مولانا الرضا (عليه السلام): «واعلم إن الإبداع، والمشيّة، والإرادة معناها واحد وأسماؤها ثلاثة، وكان أول إبداعه وإرادته ومشيته: الحـروف التي جعلها أصلاً لكل شيء، ودليلاً على كل مدرك، وفـاصلاً لكـل مشكل...». وهنا مباحث نفيسة ليس المقام محل التعرض لها.

ثم إن المعاني الحرفية المبحوث عنها في المقام كل ما لا يستقل بالذات أو لا تحصُّلَ له إلا في الغير وبالغير، فيشمل جميع النسب والإضافات والهيئات التي لا استقلال لها بوجه من الوجوه، وهذا كله إذا لوحظت من حيث الفناء في المتعلق والقيام به. وأما إذا لوحـظت في نفسها وبنفسهـا فيخرج عن مـوضوع

البحث قهراً لصيرورتها بذلك من المعاني المستقلة الملحوظة بنحو العنوان المشير إلى المعاني الحرفية لا أن تكون عينها لاستحالة ذلك.

وكيف كان،فلا ثمرة عملية في البحث عن المعاني الحرفية وما يلحق بهامن النسب والإضافات والهيئات، إلا في مورد واحد وهو إمكان تقييد الهيئة بناءً على كون الموضوع له فيها عاماً، دون ما إذاكان خاصاً. وهذه الثمرة ساقطة رأساً، كما أشرنا إليه سابقاً.

أما أولاً، فلأن الخصوصية لا تنافي التقييد، في تقييد الأعلام. وثانياً: فلأنها بتبع متعلقاتها تقبل كل شيء، كما هو واضح. هذاكله في نفس المعاني الحرفية وما يلحق بها.

وأما الأسماء التي تشبهها المعبَّر عنها بالمبنيات في العلوم الأدبية والمبهمات أيضاً، كالضمائر والموصولات والإشارات، فوضعها استقلالي لكن الموضوع له فيها الذات المبهم من كل حيثية وجهة القابل الانطباق على الجزئي والكلي ،نظير مايأتي في معنى الإطلاق إن شاء الله تعالى. ولعل المراد بالوضع العام والموضوع له العام ما يعم هذا القسم أيضاً، فلا يلزم زيادة في أقسام الوضع المشهورة.

تذنيبات:

الأول: تتصف المعاني الحرفية بالإيجادية والإخطارية، والكلية والجزئية، والإطلاق والتقييد بتبع متعلقاتها، لفرض فنائها في متعلقاتها وعدم تحصّل لها في ذاتها بوجه من الوجوه، بل يصح فرض اتصافها بها ولولم يتصف المتعلق بها على نحو عدم لحاظ المتعلق والغفلة عنه، لا لحاظ العدم، وهذا صحيح في الانحلالات الذهنية وتمحلاته.

فما يقال: من أن الهيئات، لكونهامن نسخ المعاني الحرفية غير قابلة للاطلاق والتقييد، لكون الموضوع له فيها خاصاً.

مـردود : بما مـر، مع أن التقييـد لا ينـافي الخصـوصيـة إن فـرض كـون الموضوع له فيها خاصاً، كما في تقييد الأعلام.

الثاني : النسب والإضافات تعمان جميع الموجودات، ففي المبدأ تبـارك وتعالى ـ كالخالقية، والرازقية ونحوهما ـ وأما الممكنات فقـد حُفَّت بإضـافات شتى من إضـافاتهـا إلى الفاعـل، والمادة، والـزمان، والمكـان وغيرهـا مما لا تحصى. وأول النسبة العارضة لها هي النسبة إلى الفاعل، ثم الزمان والمكان، وقد اصطلحوا في الأخيرين على المستقر تارة، واللغو أخرى، والأول مـا كان نفس الظرف محمولاً، كزيد في يوم الجمعة، أو في الدار. والثاني ما كان من متممات المحمول، كزيد يقوم في الجمعة، ويصلي في الدار.

الثالث : الجملة تارة إخبارية محضة، كزيد قائم. وأخرى إنشائية كذلك، كـأضرب. وثـالثة تستعمـل فيهما، كبعت مثـلاً. والجـامـع في الجميـع إبـراز المعنى، والفرق في الأوليين من جهة المحاورات، وفي الأخيرة من جهة القرائن التي منها الداعي الذي يفهم بالقرائن الظاهرة ـ مقالية كانت أو حالية.

ثم إن الإخبارية والإيجادية من الأمور المتقومـة بالقصـد، ولا يبعد صحـة إتصاف كلام واحد بهما من جهتين مختلفتين.

ولا ريب في وضع مواد الجمـل شخصياً، كمـا لا ريب في وضع هيئـاتها الخاصة التي تفيد معاني مخصوصة نوعياً. وأما ملاحظة المادة مع الهيئة الخاصة مجموعاً ثم وضع المركب منهما ثالثاً، فهو من اللغو الباطل، ولا يرتكبه العاقل.

الأمر الرابع:

لا ريب في وقوع الحقيقة والمجـاز في المحاولات. والأول هـو استعمال اللفظ في معنـاه الموضـوع له، كمـا أن الثاني هـو استعمـالـه فيمـا ينـاسبـه. والاحتمالات في المعاني المجازية خمسة:

الأول : عـدم وضع لهـا أصلاً، بل الاستعمالات فيهـا طبعية لا أن تكون مستندة إلى الوضع.

الثاني : أن تكون وضعيـة بالـوضع النـوعي. ولا دليل عليـه، بل مقتضى الأصل عدمه.

الثالث : أن يكون نفس الـوضع للمعنى الحقيقي وضعـاً لها أيضـاً، لكن بـالتبع، لأنهـامن من شؤون المعنى الحقيقي وأطواره وخصـوصياتـه. ومقتضى الأصل عدم لحاظ هذه الخصوصية للواضع.

الرابع : أن يكون ذلك بإذن من الواضع. ومقتضى الأصل عدمـه، أيضاً وعلى فرض وجوده لا دليل على اتباعه ما لم يساعده الذوق السليم.

الخامس : أن يكون الاستعمال فيها تنزيلياً، أي تنزيل المعاني المجازيـة منزلةالمعاني الحقيقية. وفيه: إنه يحتاج إلى عنايـة خاصـة، والأصل عـدمها. ويمكن اختيار الاحتمال الثالث وإرجاع الأول إليه.

وعلى أي تقدير يكون ذلك مشروطاً بعدم استنكار أهـل المحاورة، سـواء أذن الواضع فيه أم لا. وأما مـع الاستنكار، فـلا يصح وإن أذن الـواضع فيـه. والاستنكار وعدمه يختلفان بحسب الأعصار والأمصار والعادات المختلفة غـاية الاختلاف. فالمجاز، والاستعارة، والكناية من مجرد الاصطلاح، والمدار كله على صحـة الاستعمال بحسب الذوق السليم والطبـع المستقيم، سمي بتلك الاصطلاحات أولاً، كما أن الإفادة والاستفادة تدور مدار الظهور، فمعه تصح، وإن كان المعنى غير حقيقي، ومع عدمه لا وجه له وإن كان حقيقياً.

ومن ذلك كله يظهر أن الاستعمال لا ينحصر في الحقيقة والمجاز، بل يصح كل ما قبله الأذهان المستقيمة من أهل المحاورة، سمي بالحقيقة أو المجاز، أولا. كاستعمال اللفظ في نفسه أو مثله أو نوعه، كما إذا قيل (زيد لفظ) وأريد نفسه. أو قيل زيد في (زيد قائم) مبتدأ وأريد مثله؛ أو قيل ذلكوأريد نوعه، فإن كل ذلك

يصح في المحاورات الصحيحة. وإشكال وحدة الدال والمدلول، مدفوع: بتعدد الجهة والحيثية مع أنه لا محذور فيه، فقد قال (ع): «يا من دلَّ على ذاته بذاته».

وقد تقدم أن مقتضى الأصل عدم الوضع للمجازات ـ ولو نوعاً ـ كما أن مقتضاه عدم الحصر للعلائق المجازية، بل الاستعمالات المجازية تدور مدار الأذواق السليمة المختلفة بحسب العادات والأعصار والأمصار التي لا تضبطها ضابطة كلية، وما ذكر في العلوم الأدبية من العلائق المجازية إنما هو بحسب الغالب لا الاستقصاء. وبذلك كله يسقط البحث عن جملة كثيرة من مباحث الحقيقة والمجاز التي أطيل فيها الكلام من دون أن تكون فيها ثمرة عملية بل ولا علمية.

الأمر الثامن:

الحقيقة عبارة عن كون اللفظ مرآة لذات المعنى بلا واسطة، والمجاز عبارة عن كونه مرآة لما يناسبه بقرينة حالية أو مقالية. وللحقيقة علامات انطباقية قهرية، لا أن تكون جعلية:

الأولى: تبادر المعنى، سواء كان للأنس الذهني في الجملة ـ ولو كان جاهلاً بالوضع تفصيلاً ـ أو عند العالمين بالوضع تفصيلاً، فإنه علامة للوضع عند الجاهل به.

وأشكل على الأول: بأن التبادر يتوقف على العلم بالوضع، وإلا لا يتبادر شيء قطعاً، فإذا كان العلم بالوضع متوقفاً عليه، لدار.

وفيه: إن التبادر متوقف على أن اللفظ ليس بمهمل، بل له معنى إجمالاً مردداً بين شيئين أو أشياء، والعلم بالوضع متوقف على تبادر معنى خاص عن اللفظ تفصيلاً، فيختلف جهة التوقف، فلا دور. هذا إذا علم الاستناد إلى ذات اللفظ، وأما لو شك فيه فبأصالة عدم القرينة لا تثبت الحقيقة، لأنها من الأصول العقلائية التي تجري في استفادة المراد فقط، لا في تشخيص أنه حقيقة أو مجاز.

الثانية : عدم صحة السلب، فإنه كصحة الحمل علامة للحقيقة. والدور المزبور آت هنا أيضاً مع جوابه.

الثالثة : الاطّراد، أي كلما أطلق لفظ باعتبار معنى خاص على مورد صح إطلاقه في كل مورد تحقق ذلك المعنى بعينه، كإطلاق الرجل على زيد باعتبار الرجولية، فانه يصح إطلاقه باعتبار هذا المعنى في كل مورد تحقق فيه الرجولية.

ولكن لما كان الاطراد متحققاً في المجاز باعتبار القرينة الخاصة ويطّرد أيضاً، فلا وجه لجعله علامة للحقيقة. نعم لا اطراد في المجاز مع قطع النظر عن العلاقة الشخصية، وزيادة قيد بلا قرينة، أو على وجه الحقيقة موجب للدور، لأخذ المعرَّف (بالفتح) في المعَرِّف (بالكسر) فتتوقف معرفة كل منهما على الآخر، ولا وجه للجواب بالإجمال والتفصيل هنا، لأنه لا بد من العلم بالمعرِّف (بالكسر) تفصيلاً، والمفروض أن من أجزاء المعرِّف (بالكسر) قيد «على وجه الحقيقة، أو بلا قرينة» التي هي عبارة أخرى عنها.

ثم إن صحة السلب وعدم الاطراد علامة للمجاز. وأما عدم التبادر، فهو أعم من كونه علامة للمجاز، لإمكان كون اللفظ مجملاً.

الأمر التاسع:

الألفاظ المتداولة في المحاورات لها حالات من الحقيقة، والمجاز، والاشتراك ، والنقل، والإضمار ـ وهو احتياج فهم المراد إلى إضمار شيء ـ إلى غير ذلك من الحالات المذكورة في المطولات. فإن علم حالة اللفظ ولو من القرائن ـ مقالية كانت أو حالية ـ تتبع لا محالة، وإلا فتصل النوبة إلى الأصول العقلائية المتداولة بينهم في محاوراتهم، كأصالة عدم القرينة فيحكم بالحقيقة، وأصالة الإطلاق والعموم التي ترجع إلى عدم القرينة أيضاً. وكأصالة عدم النقل، وأصالة عدم الوضع ثانياً فيحكم بعدم الاشتراك. ومع عدم جريان مثل هذه الأصول يحكم عليه بالإجمال، سواء جرى الأصل وسقط بالتعارض، أم لم يجر لاختلال

أركانه. وأما الاستحسانات التي ذكرت لتعيين حال اللفظ عند التعارض، فمقتضى الأصل عدم الاعتبار بها ما لم يوجب الظهور.

الأمر العاشر:

الدلالة التصديقية عبارة: عن دلالة الكلام على أن المتكلم معترف بكلامه وجازم به، وهي معتبرة لدى العقلاء مطلقاً في المحاورات والاحتجاجات وغيرها، ولا ريب في توقفها على إرادة المتكلم، وإلا فلا وجه لاعتبارها أصلاً إذ لا وجه لاعتبار ما لا إرادة فيه. فكل كلام يصدر من أي متكلم يدل على أنه معترف بمفاد كلامه ما لم تكن قرينة حالية أو مقالية على الخلاف.

والدلالة التصويرية عبارة عن خطور المعنى في ذهن السامع عند سماع الكلام، وعن جمعٍ أنها أيضاً تتبع الإرادة، وعن آخرين نفي ذلك، ويمكن الجمع بين القولين: بأن من قال بالتبعية، أي التبعية للإرادة الاستعمالية، لأن الدلالة معلولة الاستعمال، والاستعمال معلول الإرادة. ومن قال بعدمها أي الإرادة الحاصلة من جزم نفس المتكلم أو تجزمه بما تكلم به، إذ الإرادة الاستعمالية ليست تابعة لتلك الإرادة، لصحة كون الاستعمال لدواع أخر غير جزم النفس بما يقوله.

إن قلت: فعلى هذا لو سمع الكلام من متكلم بلا شعور وإرادة يلزم أن لا تكون فيه الدلالة التصورية، مع أنه خلاف الوجدان. (قلت): لا ريب في وجود الدلالة فيه أيضاً، لكنها من جهة أنس الذهن وارتكازه بالإرادة الاستعمالية، لا من جهة أخرى، فلا نقض ولا إشكال.

وأما ما ذكره في الكفاية من أنه يلزم كون وضع عامة الألفاظ عاماً والموضوع له خاصاً لمكان أخذ الإرادة الشخصية فيه. فلا وجه له، لأن الإرادة المأخوذة إنما هو بنحو دخل لحاظ الغاية في المغيا، لا بنحو دخل الجزء في المركب.

الأمر الحادي عشر :

لا ريب في أن المعاني إما من التكوينيات ـ جوهراً كانت أو عرضاً ـ أو من الاعتباريات العقلائية ، كالبيع ، والصلح ، والإجارة ونحوها ، أو من المخترعات ، كالصلاة والصوم والحج ونحوها . ولا خلاف في أن ألفاظ غير الأخيرة من الحقائق اللغوية ، ولا وجه لجريان نزاع الحقيقة الشرعية فيها . نعم زاد الشارع في بعضها حدود أو قيوداً ، كالكر ، والسفر ، والبيع ، والإجارة ونحوها . وأما الأخيرة فاختلفوا فيها من جهتين :

الأولى : هل هي من المعاني المستحدثة في خصوص الشريعة الختمية أو كانت في جميع الشرائع الإلهية ، مع الاختلاف في خصوصياتها في الجملة؟ يظهر من جملة من الآيات ، والنصوص الكثيرة الواردة في حالات الأنبياء ـ عليهم السلام ـ الثاني والشريعة الختمية إنما أكملها ، لا أنه أوجد معنى لم يكن الأنبياءيعرفون ذلك المعنى ، فهذه المعاني كانت في جميع الرسالات السماوية وإنما أكملتها الشريعة الختمية ، كما أكملت جميع المعارف الربوبية .

الثانية : هل تكون ألفاظ هذه المعاني مسبوقة بالعدم قبل شرع الإسلام؟ وإنما أوجدها الشارع ، أو أنها كانت مستعملة في معان لغوية وإنما استعملها الشارع في ما أراد على نحو استعمال الكلي في الفرد ، فمعنى الصلاة هو الدعاء والميل والعطف ، والزكاة هو التطهير ، والحج هو القصد . وحيث أن الصلاة المتعارفة من مصاديق الدعاء ، والزكاةمن مصاديق طهارة المال ، والحج من مصاديق القصد استعملها الشارع فيها لا أن يكون وضع حادث في الإسلام تخصيصاً أو تخصصاً؟ قولان : الحق هو الأخير ، للأصل ، ولأنه لو كان شيء لظهر وبان وشاع لا سيما في مثل هذا الأمر العام البلوى ، خصوصاً مع اهتمام الناس على حفظ مثل هذه الأمور عن النبي (ص) . فاستعماله (ص) لهذه الألفاظ معلوم نطقاً ، ووضعه (ص) لها مشكوك ؛ فيطرح المشكوك بالأصل ، فيكون استعمال هذه الألفاظ اللغوية ، كاستعمال لفظ (الميزان) في الموازين الحادثة بعد

وضع لفظ الميزان، كميزان الحرارة والكهرباء، ومثل كون علم المثلثات ميزاناً لمعرفة البراهين، وعلم العروض ميزاناً لمعرفة الشعر وفي زيارة علي (ع): «السَّلامُ عَلىٰ مِيزَانِ الأَعْمَالِ» ومثل هذه الألفاظ كثير لا يحصى. مع أنه لا ثمرة عملية بل ولا علمية لهذا البحث رأساً، لأن مراده (ص) من هذه الألفاظ ببيانه وبيان أوصيائه (ع) معلوم، سواء ثبتت الحقيقة الشرعية أم لا، وقد تقدم أن الظهور المرادي حجة متبعة سواء استند إلى الحقيقة أم غيرها، وما كان مجملاً يكون ساقطاً ولو كان حقيقة.

وأما ما اصطلح عليه بـ (حقيقة المتشرعة) فلا وجه له أيضاً بعد ما مر من أنها حقائق لغوية. نعم بناءً على أن استعمال الشارع لتلك الالفاظ في المعاني المستحدثة كان على نحو المجاز لكن صار ذلك المجاز حقيقة متشرعة، لكثرة الاستعمال في المعاني المستحدثة لا بأس به ولكن أصل المبنى باطل كبطلان كون استعمال الشارع لها يكون من المجاز، أو حصول الوضع التخصصي من استعماله أو أن استعماله ليس من الحقيقة والمجاز، وإنما حصلت الحقيقة التخصصية في لسان تابعيه، فكل ذلك رجم بالغيب ومن مجرد الدعوى بلا ريب.

الأمر الثاني عشر:

وقع النزاع في أن الألفاظ مطلقاً موضوعة للمعاني الصحيحة، أو للأعم منها ومن الفاسد. ولا اختصاص لهذا النزاع بخصوص المخترعات الشرعية، كما يظهر من الكلمات، بل يجري في جميع الألفاظ مطلقاً.

والظاهر هو الوضع الأعم، لأن الصحة إما قيد للموضوع له، أو يكون الوضع في حال الصحة مع عدم لحاظ القيدية وعلى كل منهما إما أن يراد بها الصحة الفعلية من كل حيثية وجهة، أو الصحة الاقتضائية الشاملة للفعلية وغيرها.

ولا وجه لاحتمال القيدية مطلقاً، لأنه خلاف الأصل والوجدان، كما لا وجه لاحتمال الوضع في حال الصحة الفعلية، لأن للصحة مراتب متفاوتة جداً وبناء

نظام التكوين على التغير والتبدل، فيكون الموضوع له أي مرتبة منها، فيتعين أن تكون الألفاظ موضوعية للمعاني في حال الصحة الاقتضائية الجامعة لجميع المراتب، وهي عبارة أخرى عن الأعم، فيكون النزاع لفظياً، إذ لا فرق بين الأعم والصحة الاقتضائية.

ثم إنه نسب إلى المشهور أن ألفاظ العبادات موضوعة للمعاني الصحيحة. فإن كان مرادهم الصحة الاقتضائية، فلا فرق بينهـا وبين الأعم. وإن كان مرادهم الصحة الفعلية من كل جهـة، فلا دليل لهم، كما تقدم، ويأتي.

ثم إنه قد أطيل الكلام في جريان النزاع على القول بعـدم ثبوت الحقيقـة الشرعية. والظاهر عدم الاحتياج إلى الإطالة، بل ينبغي أن يقال: إن المسمى في هذه الألفاظ في لسان الشرع وتابعيه خصوص الصحيحة أو الأعم منها، فيشمل النزاع ما إذا لم تثبت الحقيقة الشرعية أيضاً.

ولا بد من التنبيه على أمور:

الأول: الصحة والفساد بما لهما من المعنى العرفي الواقعي يكـون مورد البحث في المقام، وتكون الصحة والفساد الشـرعي من مصاديق كلي الصحـة والفساد العرفي، فموافقة الأمر وعدمها، وسقوط الاعادة وعدمه، وموافقة الشريعة وعدمها الذي اصطلح الأصولي والفقيه والمتكلم فيها ليس مغايراً للمعنى العرفي، بل الجميع ـ بكل معنى لوحظ ـ ملازم لمعنى التمامية، كما أن ما ذكره الفقيـه والأصولي والمتكلم واحد وإن اختلف التعبير.

الثاني: الصحة والفساد من الأمور الاعتبارية الإضافية لهما أفراد عرضية وطولية، فربّ صحيح بالنسبة إلى شخص فاسد بالنسبة إلى آخر وبالعكس بل بالنسبة إلى حالات شخص واحد أيضاً، فرب صحيح بالنسبة إلى حالة فاسد بالنسبة إلى أخـرى، ولكل واحد منهما مراتب متفاوتة جداً. ولا ريب في أن الوضع في ألفاظ العبادات كغيرها من أسماء الأجناس عام والموضوع له كذلك أيضاً، وقد أجمعوا على أنها

ليست من المشترك اللفظي، فلا بد على كل من القولين من قدر جامع في البين يكون هو الموضوع لـه، مع أن غـرض الأعمّي التمسك بالإطلاق، ومقصـود الصحيحي ثبوت الإجمال، وكلاهما يستلزمان الجامع ففرضه مما لا بد منه على كل تقدير.

الثالث : الصحة والفساد إنما يكون بالنسبـة إلى الذات من حيث التقييـد بالشرائط، لفرض دخالة كل من الأجزاء والشرائط فيهما بحسب التشريع. وأما المشخصـات فهي خارجـة عن الحقيقة وداخلة في المـأمور بـه، ويمكن جعل الجامع مرآة إجماليـة بالنسبة إليها أيضاً.

ثم إنه يصح أن يكون الجامع عنوانيـاً، كعنوان النـاهي عن الفحشاء بنحـو الاقتضـاء مـن حيث جعله عنواناً مشيراً إلى المعنون، لا بنحو لوحظ بنفسه، وأن يكون ذاتياً ماهوياً، كذوات الأجـزاء بنحو الشـأنية أيضـاً، وأن يكون وجـودياً، كالوجود الاعتباري للصلاة مطلقاً في مقابل الزكاة والحج والصوم مثلاً، وأن يكون حالياً، أي حالة توجه العابد إلى المعبود على نحو الاقتضاء والشأنية أيضاً، ولكنه يرجع إلى الثاني، لأن التوجه عبارة عن النية، وهي إما جزء أو شرط. ، وكل ذلك يصح أن يقع جامعاً.

ولا ملزم لأن يكون الجامع معلوماً من جميع جهاته، بل يكفي لحاظه بنحو الإهمال والإجمال بالعنوان المشير إلى الماهية المبهمة الصلاتية القابلة الانطباق على الصحيحة والفاسدة، ولا ملزم لجعل الجامع تارة على الصحيح، وأخرى على الأعم، كما فعلـوه، بل يكفي تصوير الجامع بينهما، لأن أفراد الصحيح والأعم متداخلة، فالصحيح لشخص فاسد لآخر، فتصوير الجامع بينهمـا يعني عن تطويل الكلام كما لا يخفى.

وقد يقال : إن الجامع إنما هو الأركان والزائد عليها معتبر في المأمور به لا في المسمى. وأشكل عليه: بعدم دوران التسمية مدارها، لصدق الصلاة مع الاخلال

ببعضها وعدم الصدق على خصوص الأركان مع الإخلال بسائر ما يعتبر في الصلاة جزءاً وشرطاً، مع أنه يستلزم أن يكون صدق الصلاة على المستجمع لجميع الأجزاء والشرائط مجازاً من باب إطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل.

وفيه : إنه كذلك إن كان الموضوع له الأركان بحد خاص ومرتبة معينة. وأما إذا كان على نحو الاقتضاء من حيث المرتبة ومن حيث لحوق باقي الأجزاء والشرائط بالنسبة إليها فلا إشكال فيه أصلاً.

وقيل : إن الجامع معظم الأجزاء الدائر مدارها التمسية. وأشكل عليه: مضافاً إلى ما تقدم في سابقه مع جوابه، أن معظم الأجزاء يتبادل بحسب الحالات، فيلزم كون شيء واحد داخلاً في المسمى مرة وخارجاً عنه أخرى.

وفيه : إنه كذلك لو كان معظم الأجزاء ملحوظاً على نحو التعيين لاعلى نحوالإهمال المنطبق على جميع المتبادلات.

وقيل : بأن وضعها كوضع الأعلام الشخصية، فكما لا تضر التبدلات الخارجية بأصل المسمى، فكذا المقام.

وأشكل عليه: بأن الموضوع له متعين في الأعلام فلا تضر التبدلات، بخلاف المقام الذي لا تعين فيه بوجه.

وفيه : إن التعين أعم من التعين الخارجي، كما في الأعلام، أو الاعتباري الفرضي، كما في المقام ، فيعتبر ما ثلثه الركوع، وثلثه السجود، وثلثه الطهور بالمعنى الأعم مما يجزئ شرعاً بحسب الحالات المختلفة.

وقيل : بأنه الصحيح المستجمع لجميع الأجزاء والشرائط من كل جهة ثم يطلق على سائر الأفراد تنزيلاً. وفيه: إنه مع إمكان فرض الجامع الصحيح وإمكان الإطلاق الحقيقي لا تصل النوبة إلى الإطلاق التنزيلي.

والحاصل أنه يصح تصوير الجامع على الصحيحي، بل الأعمّي أيضاً،

لإمكان تصويرما ثلثه ركوع ،وثلثه سجود، وثلثه طهور ـ كما في الحديث ـ بالمعنى الأعم من الاختياري والاضطراري بجميع مراتبها.

وما يقال : إن الجامع المفروض إما مركب أو بسيط، والأول يحتاج إلى فرض جامع آخر، لأن المركب قابل للتمامية والنقصان. والثاني يوجب عدم صحة الرجوع إلى البراءة في موارد الشك في الجزئية والشرطية، لكونه من الشك في المحصل حينئذ.

مدفوع : بأنه يمكن أن يكون مركباً ولا محذور فيه، لأنه ملحوظ بنحو الإهمال لا التعين، والإشكال يلزم على الثاني دون الأول. كما يمكن أن يكون بسيطاً، ومع ذلك يصح الرجوع إلى البراءة في الشك في الجزئية والشرطية، لأن ثبوتهما إنما هو بحسب الأدلة البيانية لا مجرد الوضع ،وبعد الرجوع إلى الأدلة وعدم الظفر بجزء أو شرط سوى ما ذكر فيها يصح الرجوع إلى البراءة، عقلاً وشرعاً في المشكوك، سواء كان الموضوع له بسيطاً أو مركباً.

ثم إنه قد استدل للصحيح بالتبادر، وعدم صحة السلب، وسيرة العقلاء في أوضاعهم، وبظهور الأخبار الدالة على آثار خاصة للعبادات، فإن المنساق منها الصحيح، كالأخبار النافية لآثارها عند فقد بعض الأجزاء والشرائط.

ويمكن المناقشة في الجميع بأنه قد استدل بالأولين للأعم أيضاً، ومقتضى السيرة الوضع للصحيح الاقتضائي لا الفعلي من كل جهة، وهو لا ينافي الأعم. وما هو المنساق من الأخبار إنما هو بالنسبة إلى المأمور به لا الموضوع له، فالوضع للصحيح الاقتضائي معلوم وغير مشكوك، وهو لا ينافي الأعم، بل يمكن أن يجعل أصل هذا النزاع لفظياً. والجمع بين القولين ـ وإن بعد عن كلماتهم ـ بأن يكون مراد من يقول بالوضع للصحيح أي الاقتضائي منه، وهو عبارة أخرى عن الأعم، ومع بطلان الثمرة العملية الآتية يكون هذا الجمع متيناً، إذ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح.

واستدل للأعم تارة بتبادر الأعم، وعدم صحة السلب عن الفاسد وأشكل عليه بتوقفه على تصور الجامع وهو غير ممكن. وفيه: ما تقدم من إمكانتصويره بلا محذور.

وأخرى: بصحة التقسيم إلى الصحيح والفاسد، ولا بد من ثبوت المقسم في الأقسام بلا كلام. وأشكل عليه: أنه بلحاظ الاستعمال، وهو أعم من الحقيقة. وفيه :أن وجود المقسم في الأقسام لا بد أن يكون واقعاًوحقيقة، لأن الأقسام من أفراد ذات المقسم ويصدق عليها صدق الطبيعي على أفراده، فلا وجه لاحتمال كونه أعم من الحقيقة إلا أن يكون أصل التقسيم مجازياً، والمفروض في المقام خلافه.

وثالثة: بالأخبار الظاهرة في صدق الصلاة على الفاسدة أيضاً، كقوله (ع) للحائض: «تَدَعِ الْصَلاٰةَ مَا دَامَتْ تَرى الْدَمَ» ونحوها مما يكون ظاهراً في الصدق على الفاسد.

وأشكل عليه تارة: بأن الاستعمال أعم من الحقيقة. وفيه: إن الاستدلال باعتبار الظهور العرفي، وهو حجة معتبرة. وأخرى: بأن مثل هذه النواهي إرشاد إلى الفساد، وإلا يلزم أن يكون إتيان الصلاة الباطلة محرماً عليها. وفيه: إنه لا ينافي الاستعمال في الفاسد، وعدم حرمة الصلاة الباطلة عليها لظهور الإجماع.

ثم إن الظاهر عدم الثمرة العملية لهذا البحث. وما قيل: من ظهورها في التمسك بالإطلاق والعموم بناءً على الأعمي في نفي مشكوك القيدية دون الصحيحي، لصيرورة الألفاظ مجملة حينئذ. وكذا في التمسك بالأصل العملي، فإن المرجع هو البراءة في مشكوك القيدية بناءً على الأعمّي، والاشتغال بناءً على الصحيحي، لفرض الإجمال في الدليل.

(مخدوش) بأن الإطلاق والعموم إن كان في مقام البيان يصح التمسك به لنفي مشكوك القيدية على كلا القولين بعد الفحص عن المقيدات والمخصصات،

وإن لم يكن كذلك فلا يصح مطلقاً. كما أنه بعد التفحص في الأدلة الدالة على شرائط المأمور به وإجزائه وعدم الظفر على ما يدل على اعتبار المشكوك يكون المرجع هو البراءة على القولين، وقبل التفحص فيها يكون المرجع هو الاشتغال عليهما أيضاً. فلا ثمرة بينهما لا بالنسبة إلى الأصول اللفظية ولا العملية.

وأما ما يقال: من ظهور الثمرة في نذر الصلاة في مكان مكروه، أو لباس كذلك. فإنه بناءً على الأعم يكون صحيحاً ويتحقق الحنث بالمخالفة. وأما بناءً على الصحيح فلا يتحقق الحنث لو أتى بالصلاة كذلك، لكونها باطلة من جهة تحقق النهي الحاصل من مخالفة النذر بها، والنهي في العبادة يوجب البطلان، بل يكون إتيان الصلاة الصحيحة غير مقدورة بناءً عليه.

(ويرد عليه) أولاً: فلأنه ليس ثمرة البحث الأصولي حتى تقع في طريق استفادة الأحكام الكلية، وإنما هو مسألة فقهية ذات قولين. وثانياً: إنه تابع للقصد لا الاستعمال فإن قصد الناذر الصلاة الصحيحة لا يحنث، سواء كان الوضع والاستعمال للصحيح أم للأعم. وإن قصد الأعم يحنث، سواء كان الوضع والاستعمال للصحيح أم للأعم. وثالثاً: إنه يمكن أن يكون المراد الصحيح الاقتضائي لولا النذر، فحينئذٍ يصح النذر والصلاة ويحصل الحنث أيضاً.

وأما المعاملات فهي إمضائية يكفي في صحتها عدم ثبوت الردع من الشارع، ومقتضى العرف والعادة هو الوضع للصحيح الاقتضائي فيها أيضاً، وكلما صدق عليه عناوينها الخاصة عرفاً ولم يثبت الردع عنها شرعاً يصح التمسك باطلاقها وعمومها لنفي مشكوك القيدية مطلقاً، ومع الشك في الصدق العرفي لا يصح التمسك بها كذلك، لأنه من التمسك بالدليل في الموضوع المشتبه، فيرجع إلى الأصول الموضوعية، ومع عدمها إلى الحكمية، فلا ثمرة فيها أيضاً بين القولين.

الأمر الثالث عشر:

اللفظ والمعنى إما متحدان ، ويُعبَّر عنه بمتحد المعنى : أو متعددان، ويُعبَّر عنه بالمتباين. أو يكون المعنى واحداً عرفاً ـ وإن تعدد بحسب الحيثيات والدقيات العقلية ـ واللفظ متعدداً، ويُعبَّر عنه بالمترادف، أو يكون بالعكس، ويُعبَّر عنه بالمشترك.

ولا ريب في وقوع الجميع في المحاورات الصحيحة، إلا أنه قد وقع الكلام في الأخير من جهات:

منها : كونه خلاف الفصاحة والبلاغة، لأنه إن اتكل في فهم المراد على القرينة فهو من التطويل بلا طائل، وإلا فهومن الإجمال. وفيه: إن كلّاً من التطويل والإجمال قد يكون مورداً لأغراض صحيحة، فتصير بها من أهم موارد الفصاحة والبلاغة.

ومنها :أنه لا بد من وقوعه لتناهي الألفاظ، لكونها مركبة من الحروف المتناهيةوالمركب من المتناهي متناه، وعدم تناهي المعاني فلا بد من وقوعه. وفيه: إن المعاني متناهية أيضاً في كل دورة من الأدوار، ومورد الاحتياج متناهية قطعاً، بلا احتياج إلى معان أخرى حتى نحتاج إلى الاشتراك. نعم لا ريب في وقوع الاشتراك خارجاً، خصوصاً في الأعلام الشخصية، وهو أعم من وجوب وقوعه.

ومنها : أن استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد إن كان على نحو تعدد الدال والمدلول، فلا إشكال فيه، فيكون نظير الكنايات التي يستفاد من مدلولها المطابقي شيء ومن مدلولها الالتزامي شيء آخر. وأما إذا كان مستقلاً وبالدلالة المطابقية في كل واحد من المعاني بحيث كأنه لم يكن للفظ معنى غيره، فأستدل على بطلانه بوجوه:

الأول : إنه خلف الفرض. والمناقشة فيه واضحة، فإن الاستقلالية أمر

اعتباري، فمن الممكن اعتبار الاستقلالية من جهتين ولا محذور فيه.

وأما حديث أن اللفظ فان في المعنى، ولا يعقل فناء الواحدفي الاثنين. فلا أصل له، لأن اللفظ له نحو من التعين، والمعنى كذلك، ولا يعقل فناء أحد المتعينين في الآخر. نعم لا ريب في أن اللفظ عنوان مشير إلى المعنى، ويصح أن يكون شيء واحد عنواناً مشيراً إلى شيئين.

الثاني: إنه مستلزم لتكثر الواحد، لأن تعدد الدلالة المطابقية مع الاستقلال في كل واحد منهما ـ كما هو المفروض ـ يستلزم تعدد الدال قهراً، مع أنه واحد في الاستعمال الواحد، كما هو واضح، فيلزم المحذور. وفيه: إن تكثر الواحد بتعدد الاعتبار والجهة لا بأس به.

الثالث: إن اللفظ موضوع للمعني بقيد وحدة المعنى، أو في حال الوحدة، والاستعمال في الأكثر ينافي ذلك، فيكون مجازاً من باب استعمال الموضوع للكل في الجزء. وفيه: أن التعدد خلاف الأصل والوجدان عند وضعنا للأعلام الشخصية، والوضع في حال الوحدة وإن صح ثبوتاً لكن حالات الموضوع له عند الوضع غير دخيلة في الوضع ولا في الموضوع له، وإلا لعمت المجازية أكثر الألفاظ لو لا كلها، مع أنه من مجرد الدعوى بالنسبة إلى المشترك اللفظي، والموضوع له في الجميع نفس الذات مع قطع النظر عن أية جهة خارجة عنه، كما لا وجه للتفصيل بين التثنية والجمع فيجوز فيهما، لأنهما بمنزلة تكرار اللفظ وبين المفرد، فلا يجوز، لما تقدم من أنه لو كانت الدلالة بنحو تعدد الدال والمدلول، فهو خارج تخصصاً من مورد البحث، لأن مورده ما إذا كان الدال واحداً صورة، واللفظ مع علامتي التثنية والجمع يكون من تعدد الدال، كما هو واضح، مضافاً إلى أنه إذا لم يصح استعمال المفرد في المتعدد لا يصح بالنسبة إلى التثنية والجمع أيضاً، لأنهما من عوارضه فيتبعهما ما يلحقه جوازاً ومنعاً.

ثم إنه لا بد في التثنية والجمع من جهة جامعة بينهما وبين المفرد، لأن

معناهما لغة وعرفاً فردان أو أفراد من شيء واحد؛ وتلك الجهة الجامعة إما أن تكون النوع المشترك بين الأفراد، أو الجنس البعيد، كما يقال: الماء والنار جسمان، أو هما والتراب أجسام. وقد تكون مطلق الشيئية، كما يقال: الواجب والممكن شيئان، وقد تكون مجرد الاشتراك في التمسية كالتثنية والجمع بالنسبة إلى الأعلام.

وفي التثنية والجمع بالنسبة إلى المشترك بتصور وجوه:

(الأول): استعمال المفرد في معنى واحد، وإرادة فردين أو أفراد منه، وليس هذا من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، كما هو واضح.

(الثاني): أن يراد بالمفرد المتعدد، كما إذا استعمل العين في الباكية والجارية، وأريد بالعينين فردان من كل منهما، وهذا من استعمال المفرد والتثنية في أكثر من معنى.

(الثالث): استعمال المفرد في المعنى الواحد، كالجارية، واستعمال التثنية في الجارية والباكية. والظاهر صحة الكل مع القرينة.

وحاصل ما ذكرناه في جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد أنه يصح بتعدد الدال والمدلول، والتعدد إما خارجي أو اعتباري، فكما يصح في الأول يصح في الأخير أيضاً، لبناء جملة من المحاورات على الاعتباريات.

ثم إن ما دل من الأخبار على أن للقرآن بطوناً لا يدل على صحة استعمال المشترك في أكثر من المعنى، لأن تلك البطون من قبيل الإشارات والرموز التي لا يفهمها إلا أشخاص خاصة. والكلام في المقام في الاستعمالات المحاورية العرفية. وأما ما ورد في سؤال الهداية من الله عز وجلّ عند قراءة ﴿إهْدنا الصِراطَ المُستَقِيم﴾ مثلاً، فهو ليس من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد في شيء أبداً، وإنما هو من باب الحالات المقارنة للمتكلم بالآية لا من المستعمل فيه.

الأمر الرابع عشر:

المعروف أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ عند فعلية التلبس وحال ظهور الموضوع في مظهر المحمول، ومجاز في غيره.وظاهر عنوان البحث في كتب القوم أنه في الاستعمال وأنه حقيقة في المتلبس ومجاز فيما انقضى، وليس البحث في انطباق الكلي على الفرد، لأنه أمر تكويني لا يتصف بالحقيقة والمجاز، بل يتصف بالوجود والعدم، وخارج عن الاستعمال مطلقاً، فلا وجه لاحتماله في المقام.

وذكر المشتق في عنوان البحث إنما هو من باب الغالب لا التخصص، فالمراد به كل محمول يحمل على الموضوع، مشتقاً كان أو غيره. فجميع الجوامد المحمولة داخلة في مورد البحث، كقولك: هند زوجة زيد، أو زينب امرأة عمرو، أو بكر غلام خالد إلى غير ذلك من المحمولات الجامدة. وذلك لأن المحمول إما متحد مع الموضوع ماهية كالانسان إنسان، أو حيوان ناطق. أو منتزع عن ذات الموضوع ومحمول عليه، مثل الأربعة زوج. أو يكون خارجاً عن الذات مطلقاً، ولكن لا يتصور فيه حال الانقضاء بل جميع حالات الموضوع تكون حال التلبس، كالإنسان ممكن بالإمكان الذاتي مثلاً، أو خارج عن الذات مطلقاً ويتصور فيه حال الانقضاء، مثل زيد قائم، وعمرو كاتب إلى غير ذلك من القضايا. ومورد البحث مختص بخصوص القسم الأخير فقط، لأنه يتصور فيه حالات:

فتارة لم يتلبس الموضوع بالمحمول بعد. وأخرى يكون متلبساً به فعلاً. وثالثة تلبس به وانقضى تلبسه عنه. وأما القسمان الأولان فليست فيهما إلّا حالة واحدة، وهي عدم التلبس بعد، والتلبس بالفعل من كل جهة، ولا خلاف في أن الإطلاق في الأول مجازي، كما لا خلاف ولا إشكال في أنه في الثاني حقيقي، وإنما اختلفوا في الأخير، فالمعروف أنه مجازي، وعن جمع أنه على نحو الحقيقة أيضاً. ومن ذلك يعرف أن المراد بلفظ الحال في العنوان حالة تلبس الموضوع

بالمحمول، وفعلية صدق المحمول عليه لا غيرها. لا حال النطق أي زمان التكلم بالقضية، لعدم دلالتها على الزمان، للأصل والوجدان والاتفاق. نعم تقع كل قضية في الزمان، وهير غير دلالتها عليه، كما هو واضح.

وحال فعلية صدق المحمول هي حال التلبس وحال النسبة المذكورة في كتب القوم. نعم حال النسبة بناءً على كون المشتق حقيقةً في المتلبيس تكون عينه، وبناءً على كونه حقيقة في الأعم يكون موافقاً للأعم، كما لا يخفى.

وأما القضايا الأزلية التي تستعمل في صفات الباري عز وجل الجمالية والجلالية، فهي خارجة عن المقام بلا كلام لتنّزه ساحته العليا عن التلبّس والانقضاء. نعم في صفات الفعل يتصور ذلك باعتبار المتعلق.

ثم إنه يشهد للتعميم للجوامد النزاع المعروف بين الفريقين في مسألة الرضاع من أنه لو كانت لشخص زوجة رضيعة، وزوجتان كبيرتان، فأرضعت إحدى الكبيرتين الرضيعة حرمتا عليه، لصيرورتهما أم الزوجة،وأما الكبيرة الأخرى إذا أرضعت الرضيعة فحرمتها مبتنية على أن المشتق حقيقة في الأعم من المتلبس ومن انقضى. وأما إن كان حقيقة في خصوص المتلبس فلا تحرم، وقد تعرضنا في المهذب لتفصيل المسألة فراجع.

ولا بد أولاً من بيان أمور:

الأول: مرجع البحث في أنه هل يعتبر في صدق المحمول حقيقة على الموضوع فعلية تلبس الموضوع بالمحمول، أو يكفي في الصدق الحقيقي صرف وجود التلبس فقط؟ وعلى هذا لا فرق بين أنحاء المشتقات مما تدل على الحرف والصناعات والملكات وغيرها، لأنه يتصور في جميعها حالة فعلية التلبس وحالة الانقضاء، فيجري البحث في جميعها، كما لا وجه لإخراج اسم الزمان عن مورد البحث بدعوى أنه لا بد أن يكون الموضوع باقياً في حالتي التلبس والانقضاء، والزمان ليس كذلك، لأنه متصرم ومقتض بذاته، فما هو في حال التلبس شيء وما

هو في حال الانقضاء شيء آخر، فليس شيء واحد محفوظاً في الحالتين، إذ فيه إمكان تحقق بقاء شيء واحد فيهما، كطبيعي الزمان، أو الوحدة الاعتبارية الملحوظة، أو وجود الزمان من حيث هو وجود إلى غير ذلك من الجامع المفهومي، أو الوجودي أو الاعتباري على نحو ما مرّ في جامع الصحيح والأعم. .

الثاني : لا ريب في خروج المصادر والأفعال عن مورد النزاع، لعدم حملها على الذات، بلا فرق بينهما من هذه الجهة. نعم الفرق بينهما أن المصدر يدل على الحدث من حيث هو حدث مع قطع النظر عن إضافته إلى الفاعل. والفعل يدل على الحدث المضاف إلى جهات منها الإضافة إلى الفاعل، فهي ملحوظة في معنى الفعل بخلاف المصدر.

وقد يفرق بينهما بدلالة الفعل على الزمان وضعاً، بخلاف المصدر، ولكن يرد عليه: بأن الفعل مركب من المادة والهيئة، والدال على الزمان إما المادة فقط، أو الهيئة كذلك، أو هما معاً. والكل مردود : أما الأول فلأنه لو دلت المادة على الزمان لدلت المصادر عليه أيضاً، لوجود المادة فيها. وأما الأخيرين فمقتضى الأصل عدم الوضع كذلك، مع أنه لغو، لاستفادة الزمان من إطلاق الفعل على الزمانيات، كما يأتي، مضافاً إلى أن الهيئة من المعاني الحرفية، والزمان من المعاني الاسمية الاستقلالية، إلا أن يقال: الموضوع له مجرد النسبة الزمانية وهو من المعاني الحرفية ، ولكن الأصل ينفي هذا الوضع المشكوك، مضافاً إلى أن الأفعال الإنشائية مطلقاً لا تدل على الزمان. نعم تقع في زمان الحال وهو أعم من الوضع للزمان، كما عرفت.

مع أنه يصح إطلاق الأفعال بالنسبة إليه تعالى، وهو عز وجل محيط على الزمان، ولا وجه لتصور الماضي والمستقبل والحال بالنسبة إليه تبارك وتعالى، إلّا أن يقال :إن الإطلاق بالنسبة إليه تعالى إنما هو بحسب مخاطبته عز وجلّ مع الزمانيات لا بالنسبة الى ذاته تعالى، أو باعتبار معينة القيومية مع الممكنات فإنه عز وجل مع السابق سابق ومع اللاحق لاحق .مضافاً إلىأنه يستعمل الماضي في

المضارع وبالعكس في الاستعمالات الصحيحة، ولا وجه للمجاز في ذلك كله. نعم لا ريب في أن الإطلاقات في الزمانيات تنصرف في الماضي إلى الزمان السابق، وفي المضارع إلى الحال أو الاستقبال، وهذا أعم من الوضع، كما هو واضح. ومنشأ هذا الانصراف كثرة استعمال الماضي فيما مضى، والمضارع فيما يأتي، والأمر في الحال. فهذه الاستفادة مستندة إلى الانصراف الإطلاقي، لا التخصيص الوضعي. ولا ثمرة عملية بل ولا علمية مهمة في هذا البحث بعد اعتبار الظهور ولو لم يستند إلى الوضع. نعم بناءً على المعروف بين الأدباء يكون استعمال الماضي في المضارع وبالعكس مجازاً وبناءً على عدم أخذ الزمان فيهما وضعاً لا يكون مجازاً بل يكون حقيقة، لأن الجامع القريب حينئذ بين الماضي والمضارع إنما هو تحرك الفعل من العدم إلى الوجود، وهو الذي أشار إليه علي (عليه السلام): «الفعل ما أنبأ عن حركة المسمى». فكل ما حكم أهل المحاورة بصحته يصح، وإلّا فلا يصحّ..

الثالث: المعروف أن الماضي مشتق من المصدر، والمضارع من الماضي، واسم الفاعل والمفعول من المضارع، والتثنية والجمع من المفرد، ولم يستدلوا عليه بشيء، فإن كان ذلك لأنه أسهل للمبتدئ فله وجه، وإلا فلا دليل له من عقل أو نقل إذ يصح أن يكون جميع الاشتقاقات من المادة المهملة من كل جهة، فضرب، ويضرب، وضارب، ومضروب، وجميع المتفرعات مشتقة من (ض ر ب) المعراة من الهيئة في عرض واحد بلا ترتب بينها في البين، وذلك لما هو المعلوم من أن ما كانت له هيئة خاصة لا تصلح أن تقع مادة لشيء آخر له أيضاً هيئة مخصوصة إلا بعد زوال هيئته المختصة به. وهذا واضح إن لوحظت المادة مقيدة بالهيئة الخاصة.

وأما إذا لوحظت لا بشرط عنها فيرجع إلى المادة المبهمة المهملة، هذا إذا لوحظ لفظ (الضاد) مقدماً، و(الراء) بعده، و(الباء) في الآخر. وإن لوحظ الإبهام من هذه الجهة أيضاً تكون هذه الألفاظ المبهمة مادة لمشتقات كثيرة مختلفة في

النوع. وعلى أي حال فالتفرعات والاشتقاقات عرضية ولا ملزم لأن تكون طولية.

والحاصل : أن الحدث إن لوحظ من حيث مجرد الحدثية من حيث أنه حدث، فهو مصدر، وإن لوحظ من حيث أنه موجود من الموجودات مع قطع النظر عن جهة الحدثية، فهو اسم المصدر، وإن لوحظ من حيث النسبة إلى الفاعل بالنسبة التحققية يعبر عنه بالماضي، وإن لوحظ من حيث النسبة إليه بالنسبة التلبسية يُعبَّر عنه بالمضارع، وإن لوحظ من حيث النسبة الاتحادية فهو اسم الفاعل أو المفعول أو غيرهما من الصفات المتحدة مع الذات المحمولة عليه، بلا فرق بين كون هذه الملاحظات بالترتيب المعهود بين الأدباء، أو بنحو آخر بأي نحو يتصور.

الرابع : الفرق بين مفاد هيئات الأفعال، ومفادها في الأسماء المشتقة أن الأولى للربط الانتسابي إلى الفاعل في الجملة، والثانية للربط الاتحادي بينهما وبين الموضوعات التي تحمل تلك الأسماء عليها. وكذا هيئة الجملة المركبة من الموضوع والمحمول فيما لم يكن المحمول مشتقاً.

وأما الفرق بينهما بما قيل من أن النسبة في الأفعال من النسبة التصديقية وفي الأسماء المحمولة من النسبة التصورية. فلا كلية فيه، بل هو تابع للقرائن، فقد تدل على أنها في الأسماء من النسبة التصديقية، كما أنها قد تدل على أنها في الأفعال من النسب التصورية، ومع عدم القرائن فكل منهما يحتمل الأمرين.

الخامس : لا أصل في المسألة الأصولية يثبت به الوضع للمتلبس أو للأعم، لأن أصالة عدم ملاحظة حالة التلبس فيكون موضوعاً للأعم معارضة بأصالة عدم ملاحظة الأعم، فيسقطان بالمعارضة.

وما يتوهم: من كفاية أصالة عدم ملاحظة حالة التلبس للوضع للأعم، لأن المقام من المطلق والمقيد، لا من المتباين. مردود: بأنه من الأخير عرفاً، لأن المتلبس وما انقضى عنه التلبس متباينان وجداناً،فيتعارض الأصلان ويسقطان

بالمعارضة لا محالة، كما أن التمسك بأصالة الإطلاق والعموم لحال الانقضاء لا وجه له، لكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. مضافاً إلى أنها ـ على فرض الصحة ـ لا تثبت الحقيقة، لأن الظهور الإطلاقي والعمومي أعم منها، كما هو واضح.

كما أن الوضع للأعم من الاشتراك المعنوي، والوضع للخصوص مع الاستعمال في الأعم من الحقيقة والمجاز، وعند الدوران بين الاشتراك المعنوي، والحقيقة والمجاز يكون الأول مقدماً على الأخير لا دليل عليه. نحو استحسان، ويمكن فرض الاستحسان في تقديم الحقيقة والمجاز أيضاً بل بالأولى، لأن الفصاحة والبلاغة تدور على المجازات والاستعارات والكنايات.

نعم يصح التمسك بالأصول العملية في المسألة الفقهية، وهي إما حكمية أو موضوعية وتختلف بحسب اختلاف الموارد، فإن حصل الانقضاء بعد صدور الخطاب، فمقتضى استصحاب الحكم بقاؤه. وإن حصل قبله، فمقتضى أصالة البراءة عدم التكليف لو لم يكن أصل موضوعي في البين على الخلاف، ولا ربط لهذه الأصول بالمسألة الأصولية أصلاً، لكونها من وظائف الفقه والفقيه، كما في إجراء الأصول العملية في جميع الموارد.

ثم إن التحقيق ـ كما عليه أهله ـ هو الوضع لخصوص المتلبس، وتدل عليه مرتكزات العقلاء، وتبادر خصوص المتلبس، وصحة السلب عما انقضى، وما يأتي من إثبات بساطة المشتق الملازم للوضع لخصوص المتلبس فقط، مضافاً إلى صدق ما يضاد حالة التلبس على حالة الانقضاء. فلو كان شخص متحركاً فسكن، يصدق السكون عليه بعد انقضاء التحرك عنه، فإن صدق التحرك عليه أيضاً، فهو من اجتماع الضدين، ولا يتوهمه عاقل إلا مع اختلاف الجهة، وهو خلاف الفرض.

إن قلت: لا وجه لصحة السلب في المقام، لأنها إن كانت مطلقاً حتى

بالنسبة إلى حالة التلبس، فهي كاذبة قطعاً. وإن كانت مقيدة بحال الانقضاء فلا تكون علامة للمجاز، لأن العلامة له ما كانت مطلقة لا ما كانت مقيدة.

قلت : هي باعتبار حالة الانقضاء فقط، وليس المقام من الإطلاق والتقييد، بل من المتباينين، لأن حالة التلبس مباينة مع حالة الانقضاء عرفاً، بل دقة أيضاً، مع أنه لو كان من الإطلاق والتقييد الاصطلاحي تكون بلحاظ حال القيد ـ الذي هو الانقضاء ـ علامة للمجاز وجداناً، وهو المطلوب. وليس المراد إثبات المجازية حتى بالنسبة الى حال التلبس حتى يلزم الكذب.

ودعوى : أن علامةالمجاز صحة السلب بقول مطلق، مما لا دليل عليها، بل العلامة صحةالسلب بنحو تكون معتبرة عند المحاورة أعم من المطلق وغيره، فكلما صدق صحة السلب تصدق المجازية أيضاً، فليست هذه الأمارات حاكمة على الوجدان مطلقاً.

وقد استدل للأعم تارة بالتبادر، وأخرى بعدم صحة السلب عما انقضى، وفيهما ما لا يخفى. وثالثة باستدلال المعصوم (ع) بالآية الكريمة: «لا ينال عهدي الظالمين» على عدم لياقة من كان مشركاً وأسلم لخلافة النبي (ص)، ولا يتم الاستدلال إلا بناء على الأعم.

ويمكن المناقشة فيه: بأن الخلافة من المراتب الشريفة التي لا ينالها من كان مشركاً ولو انقضى عنه الشرك وآمن بعد ذلك للأدلة الدالة على اعتبار العصمة من المعاصي مطلقاً في الخلافة الإلهية، فضلاً عن الشرك. ولو أريد من الظلم في الآية الشريفة مطلق المعصية أعم من الشرك لا يتوقف الاستدلال على دعوى كون المشتق حقيقة في الأعم، لأن القوم كانوا ظالمين بهذا المعنى حين تقمص الخلافة، كما لا يخفى على من راجع المطاعن الواردة فيهم من الطرفين.

بل تصوير الوضع للأعم ثبوتاً مشكل أما بناءً على بساطة المشتق ـ كما هو الحق ـ فلا فرق بينه وبين المبدأ إلّا بالحمل ولا يعقل فرض الوضع للأعم بالنسبة

الى المبدأ ـ وأما بناءً على التركب فالنسبة إما أن تلحظ مهملة من كل جهة ولازمة الصدق الحقيقي بحسب الاستقبال أيضاً مع اتفاقهم على أنه مجاز فيه. وأما أن تلحظ بالنسبة الى حال التلبس فهو عين الوضع للمتلبس. وأما أن تلحظ بالنسبة الى الأعم منه وممن انقضى وهو خلاف مفهوم النسبة ومعناها ، لأن معناها الخروج من العدم إلى الوجود وهو ليس إلاّ حال التلبس فقط فلا وجه معقول للوضع للأعم ثبوتاً حتى يستدل عليه إثباتاً . .

ثم إن الأصوليين اتفقوا على أن معنى المشتق بسيط لحاظاً واعتباراً بمعنى أن الملحوظ من (عالم) مثلاً شيء واحد، وأن انحل بالدقة العقلية الى معروض وعرض. ولكن اختلفوا أنه كذلك في مقام التبادر اللفظي أيضاً، أو أنه مركب فيه.

والحق هو الأول، لأن المتبادر من كل واحد من العالم، والضارب شيء واحد يعبر عنه في الفارسية بـ (دانا)، وبـ (زننده) وإن انحل بالدقة العقلية الى شيئين، ولكن لا ربط للدقيات العقلية بالتبادرات اللفظية ولا ملازمة بين البساطة التبادرية والبساطة الدقية أيضاً. فكما أن المتبادر من كل واحد من البيت والجدار والكتاب شيء واحد عرفا مع كونها مركبة في الواقع من الأجزاء فكذا المقام يكون المتبادر من المشتق شيء واحد وإن انحل في الواقع الى شيئين، ولا يضر الانحلال الواقعي بالبساطة التبادرية، فالعرف أصدق شاهد على البساطة التبادرية، وفيه غنى وكفاية.

ولا وجه لما استدل به عليها من أنه إن تركب المشتق من الشيء والمبدأ، يلزم دخول العرض العام في الذاتي في جميع القضايا التي تكون محمولاتها ذاتياً للموضوع، كالإنسان ناطق مثلاً، لكون الشيء عرضاً عاماً بالنسبة إلى جميع الأنواع، وإن تركب من الذات والمبدأ لزم انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية في جميع القضايا الممكنة التي تكون محمولاتها من عوارض الموضوع، كزيد كاتب مثلاً، لصيرورة الموضوع حينئذجزءاً للمحمول، فتصير ضرورية لا محالة،

لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري . وذلك لإمكان اختيـار الشق الأول، ولا يلزم دخول العرض العام في الذاتي .

أمـا أولاً : فلأن جميـع تلك المحمولات في تلك القضـايـا من الخـواص الكاشفـة عن الذاتيات، لا أن تكون ذاتية بنفسها .

وأما ثانياً : فلأن الشيء ينطبق قهراً على الحصص المختلفة التي تكون مع الذاتي ذاتياً ومع غيره عرضياً، فيرجع الإشكال إلى الشق الثاني، ويأتي الجواب عنه .

ويمكن اختيار الشق الأخير أيضاً ولا يلزم المحذور، لأن الـذات أخذ في طرف المحمول مرآة لتعرف الموضوع، وبمنزلة الرابط لا أن يكون مستقـلاً حتى يكون هو المحمول ويلزم المحذور، فكأنه قيل في (زيد كاتب) مثلاً زيد يظهر بهذا الوصف، أو هذه الصفة من مظاهر زيد، ولا محذور فيه ، ولو لوحظ مستقلاً أيضاً على ما فصّل ،فكما أنه لو قام شخص مقابل المرآة لا تحصل فيها إلا صورة واحدة فكذلك تكون مرآة النفس ،فالتبادرات المحاورية لا تكون إلّا صورة واحدة، مع أن القضايا المعمولة في العلوم ليست مبنيّة على هذه الدقائق، بل منزلة على المتعارف بين أهل المحاورة، فُربَّ شيء لا يصح بالدقة العقلية مع أنه يصح في المحاورات، ورُبَّ شيء يكون بالعكس ، فلا وجه للاستدلال .

وقد ذكرنا أنه لا ثمرة في بساطة المشتق وتركبه، بل لا ثمرة عملية في أصل بحث المشتق، لأن الموارد التي ادعي استعماله فيها في الأعم تكون هناك قرائن معتبرة دالة على ترتب الحكم على الأعم .

ثم إنه قد استدل على التركب تارة: بأن العرض متقوم بالموضوع فيحصل التركب لا محالة. (وفيه): إن التقوم إنما هو في الوجود الخارجي لا في المفهوم، والكلام في الثاني دون الأول. وأخرى: بأن المشتق متضمّن للنسبة وهي لا بد أن تكون بين اثنين منتسبين، فيتحقق التركب لا محالة. (وفيه) إنه كذلك في تحليل العقل، والكلام في المحاورات العرفية.

ويمكن أن يرفع النزاع وجعله نزاعاً لفظياً، فمن يقول بالبساطة أي لم يؤخذ شيء متعين من مفهوم المشتق ، ومن يقول بالتركب أي أخذ فيه شيء مبهم من كل جهة حتى من الإبهام والشيئية، فيكون من الشبح المحض، مثل الظل وذي الظل، والظاهر كون هذا مطابقاً للوجدان في الجملة. أو يكون مراد من يثبت التركب أي بلحاظ الحمل، ومن البساطة أي مع قطع النظر عنه.

فائدتان:

الأولى : لا ريب في صحة حمل المشتق ـ كما عليه تدور المحاورات ـ بخلاف المبدأ، فإنه لا يحمل إلا بالعناية. وهذا الفرق من لوازمها غير المنفكة لا أن يكون بالاعتبار بأنه إن اعتبر المبدأ لا بشرط يصح حمله، وإن اعتبر بشرط لا لم يصح ، وذلك لعدم الصحة في المحاورات وإن اعتبر لا بشرط. كما أنه يصح حمل المشتق وإن اعتبر بشرط لا ، فلا أثر لهذا الاعتبار في ذلك، بل الفرق بينهما في الحمل وعدمه من قبيل لوازم الذات.

ثم إنه يكفي في صحة الحمل حسن الإضافة بين المحمول والموضوع مطلقاً بأي وجه كان، سواء كان على نحو الصدور، أم الحلول، أم الوقوع عليه؛ أم فيه، أم الانتزاع مع الواسطة، أم بدونها، وسواء كان على نحو الحقيقة، أم المجاز المستحسن عرفاً.

ويعتبر في الحمل المغايرة في الجملة والاتحاد كذلك، وهما لا يخلوان عن أقسام ثلاثة:

الأول : أن تكون المغايرة اعتبارية والاتحاد مفهومياً، كقول: الإنسان إنسان.

الثاني : أن تكون المغايرة حقيقية والاتحاد وجودياً، كقول : زيد كاتب.

الثالث : أن تكون المغايرة حقيقية والاتحاد اعتبارياً، كقول: زيد أسد.

والكل صحيح لا إشكال فيه، بل تصح المغايرة والاتحاد بأي وجه معتبر في المحاورات العرفية المختلفة باختلاف الأزمنة والأمكنة وسائر الجهات ولا دليل على الحصر في موارد خاصة.

الثانية :لا ريب في صحة إطلاق صفات الكمال عليه تبارك وتعالى كالقادر، والعالم ، والحَيّ ، كما ورد في القرآن الكريم، والدعوات الشريفة. كما لا ريب في أن الإطلاق فيه تعالى بالوجوب والتمام وفي غيره بالامكان والنقصان. وإنما الكلام في أن هذا الإطلاق عليه تعالى وعلى غيره يكون على نحو الاشتراك المعنوي، والفرق إنما هو بحسب الوجوب والإمكان والتمام والنقصان، كما أثبتوا ذلك في بحث الاشتراك من مباحث الحكمة والكلام، أو أن الإطلاق عليه تعالى بمعنى نفي الضد، فقولنا: إنه تعالى عالم، أي لا يجهل شيئاً، وقادر أي لا يعجزه شيء، وسميع أي لا تخفى عليه المسموعات إلى غير ذلك من أنحاء الصفات.

الحق هو الأخير، كما في جملة من الروايات، ولا يلزم من ذلك الاشتراك اللفظي، لأن العالم مثلاً موضوع لمعنى واحد مطلقاً، وهو ما يصح أن يُعبَّر عنه بالعالم، سواء كان ذلك لإثبات العلم بالنسبة إليه، أم لنفي الجهل عنه. وكذا في باقي الصفات، بل يصح إرجاع الصفات إلى نفي الأضداد في غيره تعالى أيضاً، ولا محذور فيه، كما صرَّح به بعض أعاظم الحكماء.

المقصد الأول

مباحث الألفاظ

القسم الاول

الأوامر

والبحث فيها يقع ضمن أمور

تقديم

إن جميع ما يذكر في مباحث الألفاظ في صناعة الأصول إنماهو تشخيص صغريات أصالة حجية الظهور التي هي من أهم الأصول النظامية العقلائية، فلا بد من الوقوف عند جميع تلك الصغريات على باب العرف، لأنه المرجع في ذلك كله. ومنه يعلم ان جملة كثيرة من التطويلات لا وجه لها في هذه العرفيات العامة البلوى.

الأمر الأول

في مادة الأمر

وفيه جهات من البحث.

الجهة الاولى:

قد ذكر في اللغة للفظ الأمر معانٍ متعددة، كالشأن، والفعل، والحادثة، ونحوها، ومقتضى الأصل عدم التعدد إلا في ما لا يمكن إرجاعه الى جامع قريب عرفي، وفي ما أمكن ذلك يكون من المشترك المعنوي لا اللفظي. وقد ذكر من معاني الأمر الطلب، والشيء، مع أنه قد يصح استعمال الطلب في مورد ولا يصح استعمال الأمر فيه، كقولك: يا طالب الدنيا، وقولك: طلبت شيئاً فما وجدته. كما أنه يصح استعمال الشيء بالنسبة إلى الأعيان الخارجية ولا يصح استعمال الأمر بالنسبة إليها، إلا أن يكون مرادهم المعنى في الجملة لا بنحو الكلية.

وأما بحسب العرف ـ الذي منه الاصطلاح الأصولي ـ فهو عبارة عن البهث بلفظ إفعل، أو ما يقوم مقامه، وتصح الاشتقاقات منه باعتبار تضمنه معنى البعث، وهو معنى حدثي قابل للاشتقاق والتفرع، وليس المراد أن يكون لفظ الأمر موضوعاً للقول المخصوص حتى يكون مثل لفظ الاسم الموضوع لكلمة مخصوصة حتى لا

يصح الاشتقاق منه، لأنه ليس فيه معنى حدثيّ. هذا مع الظهور فيه، وأما مع الإجمال فالمرجع هو الأصل العملي عن التكليف.

الجهة الثانية:

مقتضى الارتكازات تَقوُّم معنى الأمر بالعلو. وأما الاستعلاء فالأصل عدم اعتباره، فيكون الأمر الصادر من العالي الخافض لجناحه أمراً بخلاف ما صدر من الخافض أو المساوي، فلا يسمى ذلك أمراً عرفاً، بل ربما يوجب التوبيخ والتقبيح إن كان على نحو الأمر المعهود ولم يكن من السؤال والالتماس.

ثم إن مادة الأمر في أيّ هيئة استعملت ظاهرة في الوجوب إلّا مع القرينة على الخلاف، لانسباق الوجوب منها في المحاورات.

الجهة الثالثة:

يختلف الطلب والإرادة مفهوماً، إذ ربما تستعمل الإرادة فيما لا يصح استعمال الطلب فيه، كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُما﴾، وكقولك: «أردت الصلاة فصليت» إلى غير ذلك من الاستعمالات الصحيحة. كما أنه يستعمل الطلب فيما يشكل استعمال الإرادة فيه، كقولك: «طلبت حقي من زيد فأنكر». نعم لا ريب في تصادقهما في الجملة، ولكنه لا يدل على الاتحاد بالكلية.

والظاهر من المحاورات أن الطلب مبرز للإرادة لا عينها، ونسبة الطلب إلى الإرادة نسبة اللفظ إلى المعنى في الجملة، ونسبة المكاشف إلى المكشوف مفهوماً وحقيقة واستعمالاً، وإن أريد من الاتحاد هذا النحو منه، فلا ريب فيه، بل الظاهر اختلافهما عرفاً أيضاً، لأن إحراز الطلب يكفي في إتمام الحجة وصحة المؤاخذة على ترك المطلوب من حيث أنه إحراز للطلب بخلاف إحراز الإرادة، فإنه كإحراز الملاك لا بد من كفايته في إتمام الحجة من إقامة دليل عليها من سيرة أو نحوها.

وأما اتحادهما إنشاءً فهو مبني على أن يكون مفاد الأمر إنشاء الطلب وهو مردود: لأن مفاده البعث، والتحريك نحو المتعلق، فكما يحصل البعث بالترغيب إلى المصلحة، والزجر عن الترك يحصل بلفظ (إفعل) أيضاً، فلا موضوع لإنشاء الطلب حتى يبحث عن أنه متحد مع إنشاء الإرادة، أولاً.

ومن ذلك كله يظهر اختلافهما بالدقة العقلية أيضاً، كما تقدم من أن الطلب عنوان مظهر الإرادة، ونسبته إليها نسبة اللفظ إلى المعنى، كما لا يخفى. مع أن من ادعى الاتحاد بينهما لم يأت بدليل عليه إلّا دعوى الوجدان. ويمكن رفع النزاع من البين بأن من يدعي الاتحاد يريد به الاتحاد في الجملة، ومن يدعي الاختلاف يدعيه كذلك، إذ لا ريب عند أحد في تصادقهما في الجملة.

ولا يخفى أن ما اثبتناه من تغاير الطلب والإرادة ليس لدفع محذور شبهة تخلف المراد عن الإرادة، كما التزم به الأشاعرة، بل لأجل أن التحقيق يقتضي ذلك، ونجيب عنها بوجه آخر على ما يأتي.

ثم إنه قد جرت العادة في المقام بذكر شبهة الجبر، وشبهة تخلف المراد عن الإرادة، وشبهة الكلام النفسي ،ودفعها، مع أن كل ذلك لا ربط به بالأصول.

أما الشبهة الأولى، فهي مورد البحث في جميع الأديان ـ سماوية كانت أو غيرها ـ وهي من الشبهات القديمة جداً. وعمدة المذاهب في أعمال العباد خمسة: ثلاثة منها جبر، والرابع تفويض، والخامس أمر بين الأمرين.

الأول من مذاهب الجبر: ما نسب الى الأشاعرة من نفي الإرادة والاختيار عن العبد مطلقاً، وقالوا: إن نسبة الفعل إلى الله بالحقيقة وإلى العبد بالمجاز، وإن العبد بالنسبة إليه تعالى، كالقلم في يد الكاتب، والسيف في يد القاتل. ومن أمثلتهم: قال الحائط للوتد لِمَ تشقّني؟ قال: سل عمن يدقّني. واستدلوا عليه بظواهر بعض الآيات ، كقوله تعالى: ﴿والله خَلَقَكم وَمَا تَعْمَلُونَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾ إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة. وأن التوحيد

الخالص في الفعل يقتضي نفي الإرادة والاختيار عما سوى الله تعالى.

ويرد عليه: أولاً: أن الآيات معارضة بما هو أقوى منها في الدلالة على نسبة الفعل إلى العبد، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَل مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهْ وَمَنْ يَعْمَل مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَراً يَرَهُ﴾، ويصح نسبة خلق عمل العبد إليه تعالى بالتسبيب مع اختيار العبد، كما يأتي. ونفي الرمي عن النبي (ص) إنما هو بالنسبة إلى الأثر الخارق للعادة لا بالنسبة إلى الفعل المباشري الصادر منه (ص).

وثانياً: أنه مستلزم لنفي الحسن والقبح العقلي المتفق عليهما بين العقلاء.

وثالثاً: أنه يلزم منه نفي الثواب والعقاب المتفق عليهما في جميع الشرائع الإلهية الى غير ذلك من المفاسد التي يأبى العقل عنها. ولولا ظهور بعض كلماتهم في التعميم لأمكن حمل بعضها على ما لا د خل للاختيار فيه، كالعزّة والذلّة، والغنى والفقر ونحوهما. ويمكن أن يحمل الجبر في قولهم على الجبر الاقتضائي ،يعني أن مقتضى الإرادة القاهرة الأزلية الإلهية أن لا تكون في البين إرادة غيرها،ولكنه تعالى جعل للإنسان بل مطلق الحيوان، إرادة في الجملة لمصالح كثيرة، والجبر الاقتضائي لا ينافي الاختيار الفعلي من العبد.

الثاني: ما ذهب إليه جمع من القول بوحدة الوجود، بل الوحدة المطلقة، فلا اثنينيّة بين الخالق والعبد حتى تكون فيه الإرادة والاختيار، لأن ثبوتهما للعبد يتوقف على تعدد وجوده مع وجود الله تعالى ومع الوحدة لا اثنينيّة في البين، فلا وجه لهما بالنسبة إلى العبد في مقابل الله تعالى.

وفيه: مضافاً إلى جميع ما ورد على قول الأشاعرة، أنه قد ثبت في محله بطلان القول بوحدة الوجود مطلقاً فضلاً عن الوحدة المطلقة، بل قد ثبت في الفقه أن هذا القول كفر مع الالتزام بلوازمه.

الثالث: ما عن بعض من أن علم الله تبارك وتعالى علة تامة لحصول معلوماته، وفعل العبد معلوم له تعالى، فعلمه تعالى علة تامة لحصوله فلا أثر لإرادة

العبد واختياره في فعله أصلاً.

وفيه : إنه لم يدل دليل من عقل أو نقل على كون العلم علة لحصول المعلوم، بل مقتضى الوجدان خلافه، وفي جملة من الأخبار الواردة في باب أسباب الفعل ـ التي جمعها في الكافي ـ دلالة عليه أيضاً، فراجع. نعم يعلم الله تعالى أن العباد يفعلون أعمالهم بإرادتهم واختيارهم بحيث أن لهم أن يفعلوا ولهم أن يتركوا، فتعلق علمه تعالى بأفعالهم من حيث أنهامختارة، لا أن يتعلق العلم بأحد طرفي الاختيار فقط.

ثم إن أسباب الفعل هي : المشيئة، والإرادة، والقدر والقضاء، والإمضاء ونحوها، وهي جارية في كل فعل صادر من كل عالم قادر، سواء كان هو الله تعالى أم العباد. والفرق بين المشيئة والإرادة بالكلية والجزئية، وكل ذلك من المقتضيات، وليست من العلة التامة في شيء. وهذه كلها تارة التفاتية تفصيلية، وأخرى على نحو الإجمال والارتكاز وهو الغالب .

الرابع من المذاهب في أفعال العباد : التفويض، ونسب إلى المعتزلة، فقالوا : إن الأفعال منسوبة إلى العباد بالحقيقة وإلى الله تعالى بالمجاز، وأنه لا تكون أفعال العباد مورد إرادة الله تعالى أصلاً، وإنما هي مختارة باختيارهم فقط ولا دخل لاختياره تعالى فيها، لأنه لو كانت أفعاالعباد مورداً لإرادته تعالى لزم الجبر، مع أنه لا يصح أن تكون السيئات والأفعال القبيحة مورداً لإرادته تعالى.

وفيه : أنه مردود عقلاً ونقلاً، أما الأول فلما يأتي من بيان الأمر بين الأمرين. وأما الثاني فلقوله تعالى : ﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، وقوله تعالى : ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾. ولما ورد من المعصومين من قول: لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إلاّ بِاْللهِ»، ولما ورد في الدعوات الكثيرة من الاستعانة به تعالى في جميع الأمور. والجميع ظاهر ظهوراً عرفياً في صحة إضافة أعمال العباد إلى الله تعالى إما بنحو القضاء والرضا معاً، كما في الحسنات، أو على نحو القضاء فقط، كما في السيئات. وقضاؤه تعالى ليس من العلة التامة المنحصرة في شيء أبداً، وإلاّ فهو جبر باطل.

ويمكن حمل كلامهم على التفويض الاقتضائي بأن يقال إن نهاية استغنائه تعالى عن خلقه تقتضي إيكال الإرادة إلى العباد بعد بيان طريق الحق والباطل وإتمام الحجة عليهم ولكنه تعالى لم يفعل ذلك لمصالح كثيرة، بل جعل إرادته عز وجل مسيطرة على إرادة عباده على نحو لا يلزم منه الجبر، وهذا هو عين الأمر بين الأمرين الذي يأتي بيانه، وعلى هذا فلا نزاع في حاق الواقع بين المسلمين.

وأما الأمر بين الأمرين، فهو ما ورد عن أئمة الدين أنه «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ ٱلْأَمْرَيْنِ»، وهو الحق المطابق للوجدان والبرهان وقد ذكروا في بيانه وجوهاً:

أولها: إن أفعال العباد إما من الحسنات، أو من المباحات، أو من السيئات ولا رابع في البين. ولا ريب في أن الأمر بين الأمرين متقوم بالانتساب إليه تعالى وإلى العباد انتساباً يحكم بصحته العقلاء، ومن رضائه تعالى بالحسنات وترغيبه إليها، والتأكيد في إتيانها والثواب عليه والعقاب على الترك في بعضها يصح الانتساب إليه تعالى ـ وأي انتساب أقوى وأحسن من ذلك ـ ويسمى بالانتساب الاقتضائي لا يبلغ حد الإلجاء والاضطرار. ومن إذنه تعالى في المباحات وترخيصه لها صح انتسابها إليه تعالى اقتضاءً أيضاً، كما تقدم في الحسنات. فتحقق بالنسبة إلى الحسنات والمباحات رضاؤه تعالى بها وقضاؤه لها. ومن خلقه تعالى للنفس الأمّارة والشيطان صح نسبة السيئات إليه تعالى، لكونه خالقاً لمنشئها، وهذا الوجه يجري في الأولين أيضاً، لأن خلق ذواتنا خلق لأفعالنا بالعرض. وبالجملة يصح نسبة الخلق التسبيبي إليه تعالى في الجميع ـ من الحسنات والمباحات والسيئات.

إن قيل: إنه تعالى منزّه عن انتساب السيئة اليه مطلقاً. قلت: لا وجه للانتساب إليه تعالى بمعنى رضائه بها وترغيبه إليها بلا إشكال فيه من أحد، بل هو لغو. نعم هو تعالى خلق الذات المختارة القادرة على السيئة مع نهيه عنها، وإظهار

سخطه وتوعيده عليها، وقد فعلها العبد بسوء اختياره، فمنشأ النسبة إليه تعالى من جهة أنه خلق الذات القادرة المختارة مع إبلاغ النهي والتوعيـد، وقد علم بهـا وقضاها على نحو الاقتضاء لا القضاء الحتم، ولا منقصة في هذا القسم من النسبة أبداً. ولعل هذا أحد معاني قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ ٱللهِ فَما لِهَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً﴾.

وبعبارة أوجز: إن في الحسنات والمباحات تعدد جهة الانتساب إليه تعالى من الرضاء والقضاء، والإذن والترغيب، وخلق الذات القادرة المختارة. وفي السيئات منحصرة بخصوص الأخيرة، والقضاء بنحو الاقتضاء مع النهي والتوعيـد وإتمام الحجة على الترك من كل جهة، وكل ذلك موافق لقانون العقل والعدل.

ثانيها: إن لكل فعل أسباب خفية لا تدركها العقول وأسباب ظاهرة تدركها، والأولى يصح أن تكون من الله تعالى، والثانية من العبد.

ثالثها: أن يكون المراد أن إرادة الصرف عن مراد العبد من الله تعالى، وهو محسوس لكل أحد، فكم من مريد لشيء يصرف عن إرادته وكم غير مريد يصادفه ما يشتهيه.

إن قلت: بعد ما اشتهر من أنَّ السعيد مَنْ سعد في بَطنِ أمه، والشَقي مَنْ شَقِيَ فِي بَطن أُمِّه، وما ورد في الأخبار من أن الإنسان مركب من طينة العلِّيين، وطينة السِّجّين، ومصير الأولى إلى الجنة والثانية إلى النار، لا أثر للاختيار.

قلت: يجاب عنه بوجوه: منهـا أن المراد بـالسعادة الحـظوظ الدنيـوية، وبالشقاوة الحرمان عنها المستندة إلى الأسباب الخفية التي قصرت العقول عن الإحاطة بها.

ومنها: ما في مرسل ابن أبي عمير: «سألت أبا الحسن موسى (ع): عن معنى قول رسول الله (ص): «الشَقِيُ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِهِ،وَالْسَّعيدُمَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ. فقال (ع): الشَّقِيُّ مَنْ عَلِمَ اللهُ وَهُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أنَّـه سَيَعْمَلُ عَمَـلَ

الأَشْقِياءِ، والسَعِيدُ مَنْ عَلِمَ اللهُ وَهُوَ فِي بَطْنِ أمِّه أَنَّه سَيَعْمَلُ عَمَلَ السُعَداءِ. . . » .

ومنها : ما في بعض الأخبار أنه يكتب في جبينه ـ وهو في بطن أمه ـ ما سيؤول إليه أمره من الشقاوة أو السعادة، وفي بعض الأخبار «اَلسَعيدُ مَنْ خَتَمَ اللهُ لَهُ بِالْسَعادَةِ، وَالشَقِيُّ مَنْ خُتِمِ لَهُ بالشقاوة»، وفي جملة من الدعوات المعتبـــرة: «اَللهُمَ إنْ كُنْتُ شَقيَّاً فَامْحنُي وَاكْتُبْني مِنَ السُعَداءِ».

وعلى أي تقدير السعادة والشقاوة المنسوبة إلى جعله تعالى اقتضائي لا على نحو العلة التامة المنحصرة الذاتية، لأنه مع الشقاوة والسعادة الذاتية يلزم منه توالي فاسدات لا يرتضيها العقل والعقلاء، وتصير هذه الدعوات باطلة، كما لا يخفى.

وأما ما ورد في الطينة، فلا تدل على أنها علة تامة منحصرة، بل غايتها إثبات الاقتضاء لها في الجملة، ثم بعد الخلط بين الطينتين يصير الاقتضاء أيضاً ضعيفاً، فقد خلق الله تعالى الإنسان من مقتضى الخيرات، ومن مقتضى الشرور لمصالح شتى، ثم خلق فيه العقل والاختيار، ثم بعث الرسل وأنزل الكتب وبَشَّر بالثواب على الخيرات وأنذر بالعقاب على الشرور، وخلق الجنة والنار، فلا منشأ لتوهم الجبر والتفويض في أفعال العباد، كما ورد تفصيل ذلك في الأخبار عن الأئمة الأطهار، وتدل عليه الأدلة العقلية، كما فُصِّل في محله.

ثم إنه لا اختصاص للأمر بين الأمرين بخصوص أفعال العباد، بل يجري في جميع المعلولات الحاصلة بالعلل التكوينية فالنبات الذي ينبت في الربيع ـ مثلاً ـ ينسب إلى المقتضيات التكوينية، كما ينسب إلى إرادة الله تعالى، وكذا في تكوين الإنسان والحيوان، والدم، واللحم وغيرها مما لا يحصى.

وأما الشبهة الثانية ـ وهي شبهة تخلف المراد عن الإرادة ـ فبيانها أن الله تبارك وتعالى إما أن يكون قد أراد الإيمان والطاعة من الأنام أولاً فعلى الأول يلزم أن لا يتحقق كافر ولا فاسق، لامتناع تخلف مراده تعالى عن إرادته. وعلى الثاني يلزم أن يكون إنزال الكتب وإرسال الرسل لغواً باطلاً.

وأجيب عنها بوجوه ـ منها : القول بتغاير الطلب والإرادة، وأن ما هو في مورد إيمان العباد إنما هو الطلب دون الإرادة، وتخلُّف الطلب عن المطلوب ممكن وإن لـم يمكن تخلُّف المراد عن الإرادة.

وفيه ما لا يخفى: فإنه مجرد الدعوى، مع أن نفي الإرادة في مـورد إيمان العباد خلاف ظواهر جملة من الآيات والروايات.

ومنها : إن الإرادة إنماهي الفعل والأحداث، فهي من صفات الفعل، سواء كانت في الله تعالى، أم في العبد، ولا تخلُّف لمراده تعالى عن إرادته في المقام، لأن فعله تعالى بالنسبة إلى العبيد هو الدعوة إلى الإيمان والبعث نحو الخيرات، والزجر عن الشرور، وقد فعله الله تعالى بإنزال الكتب وبعث الرسل بالنحو الأتم الأكمل، فلا وجه لتخلّف المراد عن الإرادة.

ومنها: أن الإرادة علة تامة لحصول المراد إن لم يكن اختيار الغير فاصلاً بين الإرادة والمراد. وأما مع فصله فلا وجه لكونها علة تامة، وإلا لزم الجبر حينئذ مع اختيار الإيمان، بل ومع اختيار الفسق والعصيان أيضاً. وتقدم في دفع شبهة الجبر ما ينفع المقام فراجع.

وأما الشبهة الثالثة ـ وهي شبهةالكلام النفسي ـ فقيل فيها: إنه لا ريب في صدق المتكلم عليه تعالى، وقال عز من قائل: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسىٰ تَكْلِيماً﴾. فإن كان المراد بالتكلم فيه تعالى نفس هذه الأصوات والحروف والهيئات المستحدثة لزم كونه تعالى محلاً للحوادث، وهو تعالى منزّه عنها.

وأجيب عنها: بأن الكلام فيه عز وجل قديم قائم بذاته، وهـو غير العلم، والإرادة وسائر الصفات، وهذه الحروف والأصوات والهيئات مخلوقة كاشفة عنه لا أن تكون عينه حتى يلزم كونه تعالى محلاً للحوادث.

وفيه : أن التكلم عبارة عن إيجاد الحروف والأصوات والهيئات الخاصة، سواء كان بالآلات الخاصة، كما في تكلمنا، أم الإبداع كما في تكلمه تعالى.

فتكلمه تعالى عبارة عن خلق الأصوات والحروف والهيئات، كما أن إيجاده تعالى لسائر الممكنات عبارة عن خلقها، فلا ملزم للكلام النفسي بوجه، لا فيه تعالى ولا في غيره. إلا أن يكون مرادهم به تقدير الكلام والقضاء به قبل خلقه فله وجه، إذ ما من شيء إلا وله قضاء وقدر مطلقاً، سواء كان في فعله تعالى، أم في فعل غيره. وكذا يصح أن يكون المراد بالكلام النفسي النسبة الكلامية القائمة بالطرفين، ولا مشاحة في الاصطلاح. نعم لا ريب في وجود الأحاديث النفسانية في الإنسان، كما يدل عليه الوجدان فإن أرادوا بالكلام النفسي في الإنسان ذلك فلا إشكال فيه. هذا وفي جملة من الروايات التصريح بأن كلامه تعالى حادث لا أن يكون قديماً ولا نفسياً.

ثم إن من فروع الكلام النفسي مسألة أن القرآن مخلوق أو قديم. ولا وجه للقدم في القرآن إلا علمه تعالى الأزلي بما لا نعرف كيفية تعلقه به وبغير ذلك لا يتصور معنى للقدم، فلا وجه لكون القرآن قديماً أيضاً، إلا أنه تعالى عالم بما ينزله من القرآن. والقدم بهذا المعنى لا يختص بالقرآن، بل يَعُمّ جميع ما سوى الله تعالى مما يَعُمه علمه عز وجل.

الأمر الثاني
في صيغة الأمر

والكلام فيها يقع من جهات:

الجهة الاولى:

قد ذكر لصيغة الأمر معان كثيرة: من التهديد، والترجي، والإهانة ونحوها، ومقتضى الأصل عدم تعدد الوضع بالنسبة إليها، كما أن مقتضاه عدم تعدد المستعمل فيه أيضاً، والمتيقن إنما هو الاستعمال في البعث نحو المطلوب والتحريك إليه وإيجاد الداعي له.

وكون ما ذكر لها من المعاني من دواعي الاستعمال، كما هو الشأن في كثير

مما ذكر من المعاني المتعددة، لجملة من الألفاظ، فلا اختلاف في الموضوع له ولا في المستعمل فيه، وإنما الاختلاف في الدواعي، ولا ريب في أنها خارجة عن كل منهما. ولا إشكال في أن أصل استعمالها في البعث والتحريك التنزيلي، مسلَّم عند الكل، ومقتضى الإطلاق أن يكون الداعي إليه هو البعث الحقيقي، إلا أن تكون قرينة على الخلاف. ومنه يعلم أن التمني، والترجي والاستفهام الوارد في كلامه تعالى مستعمل في معانيها الإنشائية بدواع شتى منها التكلم مع الناس بما يليق بهم في كيفية المحاورة بينهم، والمستحيل إنما هواستعمالها في معانيها الحقيقية بالنسبة إليه تعالى. وأماالاستعمال في المعاني الإنشائية بدواع أخرى، فلا استحالة فيه أبداً.

الجهة الثانية:

اختلفوا في أنها هل تكون حقيقة في مطلق الطلب، أو في الوجوب أو في الندب؟ والظاهر سقوط هذاالبحث برأسه، لما تقدم من أن مفادها البعث نحو المبعوث إليه، ومقتضى الإطلاق كونه بداعي الطلب الحقيقي فيحكم العقل حينئذ بلزوم الامتثال ما لم تكن قرينة على الترخيص. فالوجوب حكم عقلي بعد تمامية الحجة والبيان، كما أن الندب يستفاد من القرائن الخارجية لا من نفس الصيغة من حيث هي. نعم يصح إضافة كل منهما إلى الصيغة بالعناية. وإن أراد من قال بأنها حقيقة في الطلب ما ذكرناه، فنعم الوفاق، وإلا فلا دليل عليه.

وما يقال: من أن الحاكم بالإلزام لا بد أن يكون من بيده الجزاء والعقل بمعزل عن ذلك. مدفوع: بأن للجزاء مرتبتين مرتبة الاستحقاق على المخالفة، ومرتبة الفعلية، والأولى حكم العقل ومترتبة على إلزامه، والأخيرة وظيفة الشارع وتكون بيده وتحت اختياره.

الجهة الثالثة:

قد استقرت السيرة على أن الجمل الخبرية التي علم بورودها مورد البعث

تكون مثل صيغة الأمر في إفادة الوجوب ما لم تدل قرينة على الخلاف، وقد استعملت في معانيها الحقيقية وهي النسبة الإخبارية لكن بداعي البعث والتحريك لا بداعي مجرد الإخبار. ولا إشكال فيه لكفاية مثل هذه الجمل في إتمام الحجة، فيحكم العقل بلزوم الامتثال مع عدم ورود الترخيص؛ فالإلزام مطلقاً ـ فعلاً كان أو تركاً ـ من حكم العقل، ومن فروع قاعدة دفع الضرر المحتمل فكيف بالمقطوع، فيصح العقاب على الترك حينئذ عقلاً وشرعاً. هذا إذا أحرز أنها وردت في مقام البعث والإنشاء. وأما إذا شك في ذلك أو علم بورودها في مقام الإخبار فقط، فلا وجه لاستفادة الوجوب منها بل مقتضى الأصل عدمه.

الجهة الرابعة:

لا تدل الصيغة على المرة، ولا على التكرار مطابقة، ولا تضمناً، ولا التزاماً بالملازمة الشرعية أو العرفية أو العقلية، إذ ليس مفادها إلاّ البعث نحوالمطلوب فقط والتحريك إليه، وإيجاد الداعي وإتمام الحجة، وكل ذلك على نحو اللا بشرط عن كل قيد حتى عن اللابشرطية.

وكذا ليست في البين قرينة عامة مقرونة بها تدل على أحدهما. نعم يمكن استفادة المرة أو التكرار من القرائن الخاصة في موارد مخصوصة ومع فقدها فمقتضى إصالة الإطلاق الاكتفاء بمجرد إتيان ذات المأمور به لتحقق الامتثال بذلك عرفاً، وهو مقتضى إصالة البراءة أيضاً، لأن الشك في الزائد عليه شك في أصل التكليف ومع عدم البيان بالنسبة إليه يرجع إلى البراءة، فيتطابق مفاد الأصل اللفظي والعملي على عدم اعتبار خصوصية زائدة على مجرد إتيان المتعلق فقط. هذا ولا بد من التعرض لأمور:

منها: أن المرة تطلق على الفرد والدفعة، وبينهما عموم مطلق، لصدقهما فيما أتى بذات المأمور به، وصدق الثاني دون الأول فيما إذا أتى بأفراد منه دفعة. ولا يخفى أن هذا البحث إنما هو في ما أمكن التعدد في متعلق الأمر، وإلا فالبحث ساقط برأسه.

ومنها: حكي عن الفصول أن هذا البحث إنما هو بالنسبة إلى الهيئة فقط، لاتفاق الأدباء على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين يدل على الماهية المطلقة والطبيعة الصرفة، والمصدر أصل المشتقات ومادة لها، فلا مورد حينئذ للنزاع بالنسبة إلى المادة. وفيه: (أولاً) ما تقدم من أنه لا وجه لكون المصدر أصلاً، لأن له هيئة، وما كان ذات هيئة لا يقع مادة لغيره. نعم يصح أن يقع لحاظه منشأً لوضع الصيغ ونظمها، وليس هذا من المادة في شيء. و(ثانياً): إن المادة المجردة لها حكم والمادةالمتهيئة بهيئة خاصة لها حكم آخر. و(ثالثاً): إن المادة والهيئة متلازمتان، فعوارض إحداهما تنسب إلى الأخرى، لمكان الاتحاد، فلا وقع لهذا النزاع.

ومنها: إنه قد يتوهم أن المراد بالمرة والتكرار في المقام خصوص الدفعة والدفعات، لأنه لو كان المراد الفرد والأفراد لكان البحث من متممات البحث الآتي من أن الأمر يتعلق بالطبيعة أو الفرد، وعلى الثاني فهل المراد المرة أو التكرار؟ لا أن يجعل بحثاً مستقلاً. وفيه: أنه يصح جعله بحثاً مستقلاً ولو أريد به المرة والتكرار، لأن مجرد التشابه بين المسألتين في الجملة لا يوجب جعلهما بحثاً واحداً مع تحقق الاختلاف العرفي بينهما.

ومنها: إنه لا إشكال في وجوب التكرار بناءً على استفادته من القرائن، كما لا إشكال في الاكتفاء بالمرة بناءً على استفادة المرة، أو الإطلاق المحض، لانطباقه عليها قهراً. وهل يجوز التكرار عليهما؟ لا ريب في جوازه رجاءً، للأصل. وأما بقصد الأمر، فإن كان المأتي به علة تامة لسقوطه من جميع الجهات ـ خطاباً، وملاكاً، وقبولاً ـ فلا يعقل حينئذ قصده، لفرض سقوطه من كل جهة. وأما إذا لم يكن كذلك فلا بأس بالإتيان بقصده، لاحتمال بقائه، ويأتي بعض الكلام إن شاء الله تعالى.

الجهة الخامسة:

لا تدل الصيغة بشيء من الدلالات على الفور أو التراخي. نعم مقتضى

المرتكزات حسن المسارعةإلى الامتثال،وحسن الفورية فيه.

وآيتي المسارعة والاستباق ـ لو تمت دلالتهما ـ لا تكون إلا إرشاداً إليها، فلا يستفاد منه حكم إلزامي مولوي، كما أن مقتضى الإطلاق، وسهولة الشريعة المقدسة هو التراخي بالنسبة إلى الزمان. فصحة التراخي مقتضى التسهيل، وحسن الفورية مقتضى الارتكاز، ولا يتعين أحدهما إلا بدليل معتبر. ومن ذلك يظهر أنه لو ترك الفورية لا يرتفع حسنه، بل يظل حسنه مطلقاً فوراً ففوراً ما لم يأت بالمأمور به، وما لم يسقط التكليف.

الجهة السادسة:

الواجب إما متقوم بإتيانه بقصد الأمر، ويُعبَّر عنه بالتعبدي. أو لا يكون كذلك، وهو التوصلي، ولا ريب في ثبوتهما في الشرع، كالصلاة وأداء الدين.

وقد وقع الخلاف في أن اعتبار قصد الأمر في متعلق العبادة ـجزءاً أو شرطاً ـ شرعي أو عقلي. فعن جمع أنه عقلي ويمتنع أن يكون شرعياً، لأنه إن كان بنفس الأمر الواحد المتعلق بالعبادة، فهو مستلزم لتقدم ما هو متأخر طبعاً، وهو محال، لأن موضوع الأمر ومتعلقه متقدم طبعاً على الأمر، كما في العارض والمعروض، فإذا أخذ الأمر المتأخر عن الموضوع في موضوعه يلزم تقدم المتأخر طبعاً، وهو محال.

ويصح تقريب الإشكال بنحو الدور أيضاً بأن يقال: إن الأمر متوقف على متعلقه، والمفروض أن المتعلق أيضاً متوقف على الأمر به،فيلزم الدور، بل يلزم المحذور في مقام الامتثال أيضاً، لأن الامتثال هو الإتيان بالعمل بأجزائه وشرائطه التي منها قصد الأمر بقصد الأمر، فيكون قصد الأمر متأخراً طبعاً عن الأجزاء والشرائط، والمفروض أن منها قصد الأمر، وكيف يصح الامتثال حينئذ.

والجواب: أنه لا محذور فيه، لاختلاف المتقدم والمتأخر بالحيثية والجهة، فما هو المتقدم إنما هو لحاظ الأمر بما هو طريق إلى الخارج، وما هو المتأخر نفس الأمر الخارجي الصادر من الآمر، وبهذا يجاب عن الدور أيضاً.

وأما في مقام الامتثال، فما هو قيد للعمل إنما هو قصد الأمر من حيث الإضافة إلى جعل الآمر، وما هو المتأخر إنما هو قصد الأمر من حيث الإضافة إلى الممتثل، ومع تعدد الجهة واختلافهما، وكفاية ذلك في دفع المحذور يرتفع أصل الإشكال من البين، فلا يكون أي محذور في أخذ قصد الأمر في المتعلق بنفس الأمر المتعلق به، فضلاً عما إذا كان بأمرين.

وما يقال : من الإشكال عليه بأنه إذا سقط الأمر الأول بامتثال متعلقه لا يبقى موضوع للأمر الثاني، وإلا فلا وجه للأمر الأول. مردود: بأن الأمر الأول يسقط مع امتثاله من جهة خاصة لا من جميع الجهات، وسقوطه المطلق يتوقف على امتثال الأمر الثاني، كما هو الشأن في جميع الأوامر المتعلقة بأجزاء المركب المتممة للجعل الأولي، وبعد إمكان قصد الأمر في المتعلق بالأمر الواحد أو بأمرين يصح التمسك بالإطلاق اللفظي لنفي القيدية عند الشك فيه فتثبت التوصلية لا محالة.

مع أنه لو لم يمكن الإطلاق اللفظي ـ بناءً على امتناع التقييد فيمتنع الإطلاق، لأنهما من العدم والملكة ـ يمكن التمسك بالإطلاق الواقعي، لأنه بعد امتناع الإجمال والتقييد الواقعي يثبت الإطلاق لا محالة. والملازمة بين امتناع التقييد وامتناع الإطلاق إنما هي في اللفظي منهما دون الواقعي النفس الأمري.

ولو وصلت النوبة إلى الأصل العملي، فمقتضى البراءة العقلية والنقلية عدم وجوب قصد الأمر، وليس المقام من موارد الشك في حصول الغرض حتى يجب الاحتياط، لأن وجوبه إنما هو في ما إذا علم الغرض بحدوده وقيوده وتمت عليه الحجة من الشارع وشك المكلف في مقام الامتثال في أنه هل حصل الغرض أولا؟ وأما إذا شك في أصل حد الغرض ثبوتاً مع عدم دليل عليه إثباتاً ـ وإن كان لأجل امتناعه ـ فلا دليل من عقل أو نقل على وجوب الاحتياط حينئذ.

وبالجملة الغرض الذي علم ثبوته واقعاً بحده وجب تحصيله ولو بالاحتياط، كما في أطراف العلم الإجمالي، والشبهات البدوية قبل الفحص لا ما إذا كان

أصل ثبوته مشكوكاً، إذ العقل لا يحكم بوجوب الاحتياط حينئذ. وبالجملة أنه تطابق الأصل اللفظي والحالي والذاتي، والأصل العملي على التوصلية عند الشك فيها وفي العبادية.

أما وجوب قصد الأمر باستصحاب أصل الوجوب. فهو مردود (أولاً): بأنه محكوم بالإطلاق اللفظي ـ بناءً على جواز قصد الأمر في المتعلق ـ وبالإطلاق الحالي والذاتي بناءً على عدم الجواز. و(ثانياً): بأنه إن أريد به دخل قصد الأمر في المتعلق، فهو مثبت. وإن أريد به وجوب قصد الامتثال من غير دخله في المتعلق، ففيه: أنه ليس أثراً لنفس المتيقن المستصحب، لأنه ذات الوجوب من حيث هو، وقصد الامتثال غير ذات الوجوب من حيث هو. مع أنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المشكوك عين المتيقن شرعاً.

وإن أُريد به حكم العقل بوجوب الاحتياط، فهو باطل، لأنه مع العلم بأصل الوجوب لا يحكم العقل بوجوب الاحتياط وتحصيل الغرض المشكوك الثبوت، فكيف يحكم بذلك لأجل الاستصحاب.

هذا كله إذا كان التعبد لقصد الأمر. وأما إذا كان لجلب الثواب أو للفرار من العقاب، أو لأنه تعالى أهل لأن يعبد أو غير ذلك، فإمكان أخذه في المتعلق بأمر واحد أو بأمرين مما لا ريب فيه، ولم ينكره أحد.

ختام فيه أمور:

أحدها: ظاهر أدلة العبادات اعتبار المباشرة فيها إلا بأن يدل دليل على الخلاف، وعليه استقر الفتوى والسيرة أيضاً. كما أن مقتضى المرتكزات عدم سقوط العباديات بالمحرَّم، لأن التقرب بالمبغوض مما تأباه العقول، وأما التوصليات فلا يعتبر فيها المباشرة إلا مع الدليل على الخلاف، كما أنها تسقط بالمحرم وإن أثم، وكل ذلك من القضايا التي قياساتها معها. وتفصيل هذا الإجمال يطلب من الفقه.

ثانيها : إطلاق دليل الوجوب يقتضي أن يكون عينياً نفسياً تعيينياً، لأن الكفائية ، والغيرية، والتخييرية تحتاج إلى دليل خاص، وقرينة مخصوصة ومع العدم فالمرجع إنما هو حكم العقل، فكما استفدنا أصل الوجوب بحكم العقل، فكذا هذه الخصوصيات أيضاً. وهذا مقتضى الأصل العملي أيضاً أي إصالة عدم السقوط بفعل الغير، أو في ضمن فرد آخر. ويمكن أن يستدل عليه بأصالة الإطلاق أيضاً، لأن استفادة جنس الوجوب من حيث هو لا وجه له، لأن أدلة الأحكام تدل على الأنواع لا الجنس من حيث هو، واستفادة التخيير بين الأنواع أيضاً ممنوع، فينحصر الإطلاق في ما ذكر على فرض كون الوجوب مفاد الدليل اللفظي، فتتحد نتيجة الأصل العملي مع الأصل اللفظي. نعم في ما لو شك في الوجوب الغيري ولم يكن وجوب ذي المقدمة فعلياً يكون حينئذ من الشك في أصل الوجوب والمرجع البراءة ، بخلاف ما إذا كان فعلياً فإنه يجب الإتيان به لا محالة.

ثالثها : وقوع الأمر بعد الحظر ـ كقوله تعالى : ﴿يَسأَلُونَكَ عَنِ الشَهرِ الْحَرام قِتالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ . . . . إلى قوله تعالى : ﴿فَإِذَا انْسَلَـخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمْ فَاْقتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ ، أو بعد توهمه، كما إذا سئل عن جواز الشيء فأجيب بالأمر به ـ لا يكون من القرينة العامة المعتبرة الدالة على الإباحة مطلقاً، بل يصير اللفظ حينئذ مجملاً، فيتبع القرائن الخاصة التي تدل على الإباحة تارة. وعلى الوجوب أخرى، ومع فقدها فالمرجع إصالة البراءةونتيجتهاالجواز، ولا يبعد جعلها حينئذٍ من القرائن العامة على الجواز. وكذا الكلام في النهي الواقع بعد الأمر، أو توهمه.

رابعها : إيجاب شيء على المكلفمع انتفاء شرطه قبيح عند العقلاء كافة، وكل قبيح عقلي ممتنع بالنسبة إليه تبارك وتعالى فيكون من التكليف المحال وبالمحال. نعم لو كانت مصلحة خاصة تقتضي ذلك فلا إشكال فيه، لأن وجود المصلحة يرفع قبحه، بل قد يكون تركه قبيحاً. وكذا لو كان إنشاء التكليف في

ظرف عدم الشرط ولكن تمكن منه حين فعلية التكليف، ولا إشكال فيه، بل هو شايع.

خامسها : من الشايع المتعارف وعليه جرى بناء الشارع الأمر بالأمر بشيء ولا ريب في أنه يستفاد منه الوجوب بالنسبة إلى المأمور الثاني إن دلت القرينة على أن الواسطة واسطة في الإبلاغ والإرسال فقط كوساطة المرسلين في إبلاغ أوامر الله تعالى. وإذا لم يكن كذلك وشك في أن الأمر من الأمر الأول صدر للإيجاب على المأمور الثاني، أو لغرض آخر، فهو من الشك في أصل الوجوب، ومقتضى الأصل فيه البراءة، ولا يبعد أن يقال: إن الظاهر كونه في مقام الإيجاب على المأمور الثاني إلا مع القرينة على الخلاف.

سادسها : إذا ورد الأمر بشيء ثم ورد أمر آخر به قبل امتثاله، فمقتضى المحاورات أن الثاني تأكيد للأول، وإن ورد الأمر بشيء بعد إمتثاله فهو إيجاب آخر لا ربط له بالأول وإن كان مثله إلا مع القرينة على الخلاف في الموردين. ومع الشك في أنه من أيهّما تكون الشبهة من الأقل والأكثر فيجزي امتثال واحد وتجرى البراءة عن الأكثر.

سابعها : لا دلالة لدليل نسخ الوجوب، ولا لدليل المنسوخ على بقاء الجواز بعد النسخ. أما بالدلالة المطابقة فمعلوم الانتفاء، وكذا الالتزام إذ لا ملازمة عقلية ولا عرفية ولا شرعية بين دليل الناسخ أو المنسوخ والجواز بوجه.

وقيل : إنه يدل عليه بالتضمن، لأن الوجوب عبارة عن الترخيص في الشيء مع المنع عن الترك، فإذا نسخ المنع من الترخيص يبقى الجواز بالدلالة التضمنية. (وفيه): أولاً: إن الوجوب بسيط لا أن يكون مركباً، سواء كان بحكم العقل، أم من مدلول اللفظ. وثانياً: على فرض التركب لا وجه لبقاء الجنس خارجاً مع زوال الفصل، كما تقرر في محله، إلاّ أن يتمسك بالعرف. وهذا بحسب الاستظهارات اللفظية.

وأما الأصول العملية فهي إما حكمية أو موضوعية. والأول منحصر في أصالة الإباحة، ولا مانع من جريانها . والثاني عبارة عن استصحاب أصل الجواز، وهو لا يجرى ، لما تقدم من بساطة الوجوب، فلا جواز في البين حتى يكون مجرىً له. وعلى فرض التركب فهو من استصحاب القسم الثالث من الكلي، ويأتي بطلانه في محله.

ثامنها : متعلق الإلزام ـ فعلاً كان أو تركاً ـ لا بد أن يكون مرآة إلى الخارج، لأن التحقق الخارجي هو المراد والمطلوب لكل فرد، والشارع لا يخالف طريقة العقلاء.

وإنما اختلفوا في أنه مع قطع النظر عن الخصوصيات، وهذا يُعبَّر عنه بالتعلق بالطبيعة، أو مع اعتبارها مرآة إلى الخصوصية الخارجية، ويُعبَّر عنه بالتعلق بالفرد.

والحق هو الأول، وليس المراد بالطبيعة الطبيعة من حيث هي ، لأنها لا تكون مورد الطلب، بل ولا لغرض من الأغراض العقلائية، وإنما هي فرض يختص بفن المنطق والحكمة فقط. كما أنه ليس المراد بالفردما هو المتحقق خارجاً بعد تحققه، لكونه مسقطاًللطلب، فيكون طلبه من تحصيل الحاصل، ولا يصح أن يكون مورداًللطلب ،كما أنه ليس المقام مبنياً على ما اختلفوا في الحكمة من أصالة الوجود أو الماهية، لما تقدم من أنه لا بد في مورد الطلب اعتبار التحقق الخارجي طريقاً ومرآة وحيث أنه لا ثمرة عملية بل ولا علمية في هذه المسألة فلا وجه للتطويل بأكثر من ذلك.

الأمر الثالث ـ أقسام الواجب وهي سبعة :

القسم الاول: المطلق والمشروط

وهما من المفاهيم المبينة العرفية، لشيوعهما في المخاطبات ـ كنظائرهما ـ مما تقوم به المحاورات، وكل ما قيل في تعريفهما لا وجه له ما لم يرجع إلى ما هو المقبول لدى العرف.

فكل واجب إذا لوحظ مع شيء فإن كان مقيداً به فهو مشروط بالنسبة إليه فقط، وإلا فهو مطلق كذلك. فهما من المفاهيم الإضافية لا يخلو منهما واجب أبداً. ويصح اجتماعهما في واجب واحد من جهتين، كما هو شأن الأمور الإضافية.

ثم إن لكل واجب هيئة ومادة بالضرورة، وهما متلازمان ومتحدان في الوجود عقلاً، فيتحدان في الإطلاق والاشتراط أيضاً في الجملة ومن جهة خاصة لا مطلقاً، لصحة التفكيك بين الحيثيات والجهات ، كما يأتي. فيكون إطلاق أحدهما واشتراطه عين إطلاق الآخر واشتراطه بلا تفكيك بينهما في هذه الجهة في الأنظار العرفية المنزلة عليها الأدلة. نعم يفرق العرف بينهما في أن قيود الوجوب غير واجب التحصيل بخلاف قيود الواجب، وهذا أمر آخر لا ربط له بالملازمة العرفية في الإطلاق والاشتراط وإن صح التفكيك بينهما عقلاً، ولكنه بمعزل عن الأحكام الشرعية المنزلة على العرفيات.

والمعروف أن القيود في الواجبات المشروطة قيود للهيئة فلا وجوب إلا بعد تحققها، فيكون الواجب أيضاً كذلك لا محالة، لما ذكرنا من الملازمة بين المادة والهيئة .

وذهب المحقق الأنصاري (قده) إلى إمكان كون القيد قيداً للمادة مع اعترافه بأن مقتضى المحاورات أن يكون قيداً للهيئة، فالوجوب مطلق فعلي والواجب مشروط بتحقق الشرط، وهو لديه عين الواجب المعلق عند صاحب الفصول.

واستدل على مدعاه: بأن الهيئة من المعاني الحرفية المتقومة بالغير وهي غير قابلة للإطلاق والتقييد، لكونهما من شؤون المعاني المستقلة، مع أن الوضع في المعاني الحرفية وما يلحق بها خاص فكيف تقبل التقييد.

وفيه : ما عرفت من قبولها للإطلاق والتقيد بتبع متعلقاتها، وكون الوضع فيها خاصاً ممنوع، وعلى فرضه فلا ينافي التقييد، كما في تقييد الأعلام الشخصية

وغيرها من الجزئيات. مع أنه لا ثمرة لهذا النزاع أصلاً إلا في وجوب بعض المقدما ت قبل إتيان زمان الواجب، ويأتي بيان الوجوب فيها بطريق صحيح مقبول بلا احتياج إلى ارتكاب ما هو خلاف المشهور باعترافه (قده).

ثم إن التكاليف المجعولة لها مراتب متفاوتة، منها مرتبة لحاظ جعل القانون فقط، ومنها صلاحيتها للداعوية بالنسبة إلى المكلفين، ومنها الفعلية. ولا أثر للإطلاق والاشتراط في الأولين بالنسبة إلى فعلية الوجوب لأن فعلية التكليف منحصرةبحكم العقل، ولا ربط لهابالشارع وإنما تدور مدار تحقق الشرائط بأسبابها التكوينية خارجاً وعدمه، فمع التحقق يكون الوجوب فعلياً عقلياً ومع عدمه لا فعلية له. فالإطلاق والاشتراط في التكليف الفعلي يرجع إلى حكم العقل فقط، وما هو مربوط إلى الشارع إنما هو الإطلاق والاشتراط في مرتبة جعل القانون فقط، فيصح جعل القانون المطلق أو المشروط ولو لم يكن مكلف في البين، إذ المقصود منه إنما هو إتمام الحجة والبيان، وهو يحصل بمجرد الإظهار والإعلان وهذه هي الفعلية التي يصح انتسابها إلى الشارع، وفعلية التكليف إنما هي من العقل فقط، ومنسوبة إليه، فإشكال انفكاك المنشأ عن الإنشاء في التكاليف المشروطة ساقط من أصله.

القسم الثاني: المعلق والمنجز

وهذا الاصطلاح حدث من صاحب الفصول، فإنه قال: الواجب إما مطلق غير مقيد بشيء، وهو المنجز، أو يكون نفس الوجوب مقيداً بشيء، وهو الواجب المشروط عند المشهور. أو يكون الوجوب مطلقاً والواجب مقيداً بشيء غير مقدور، وهو المعلق. ولا فرق بين الواجب المعلق وما ذكره المحقق الأنصاري (ره) في الواجب المشروط إلا أن التعليق في المعلق يكون على أمر غيرمقدور وفي المشروط أعم منه.

فتكون الأقسام أربعة: فإن الهيئة والمادة إما مطلقتان، أو هما مقيدتان أو أن

التقييد للمادة، أو بالعكس. فالأول مطلق ومنجز، والثاني مشروط على كلا الاصطلاحين، والثالث إن كان بغير المقدور فهو معلق، وإن كان بالأعم فهو مشروط عند الشيخ (قده)، والأخير مشروط عند المشهور، والكل صحيح لا إشكال فيه ثبوتاً.

ثم إن إحراز كون الوجوب ، أو الواجب مقيداً لا بد وأن يكون من دليل آخر ولا يدل نفس الأمر عليه، كما أن إحراز كون القيد قيداً للمادة أو للهيئة أيضاً كذلك، وإنما اختار الشيخ وصاحب الفصول (قدهما) ما اختاراه لدفع الإشكال عن موارد قليلة في الفقه توهم فيها وجوب المقدمة قبل ذيها، كما يأتي.

وأشكل على المعلَّق بوجوه جميعها قابلة للمناقشة:

الأول : ما عن المحقق الأنصاري (قده) من أنه غير معقول. وفيه: إنه كذلك بناءً على ما ذهب (قده) إليه في الواجب المشروط حيث عرفت من أنه عين المعلق على مصطلح صاحب الفصول، فلا يتصور قسم آخر حتى يسمى بالمعلق، وأما على ما ذهب إليه المشهور في الواجب المشروط فهو معقول ثبوتاً بلا إشكال.

الثاني : أنه محال لاستلزامه انفكاك المراد عن الإرادة، وهو كانفكاك المعلول عن العلة التامة، ولا ريب في استحالته. وفيه: إن المراد في إرادة التكاليف ليس إلا جعل القانون ووضع التكليف على عهدة المكلف، وإتمام الحجة، ولا ريب في عدم انفكاكه عن بيان التكاليف ـ مطلقاً كان أو مشروطاً، معلقاً أو غيره ـ لأن بمجرد جعل القانون ـ بأي وجه كان ـ يحصل ذلك كله في الواقع فلا يعقل الانفكاك حينئذ.

وأما ما أجاب به صاحب الكفاية (قده) من صحة انفكاك المراد عن الإرادة وأطال فيه الكلام. فإن أراد بها الشوق المؤكد، فهو حق لا ريب فيه، إذ كم من مشتاق ينفك عن الشوق وجداناً. وإن أراد بها الاختيار المستلزم لتحقق المختار، فلا وجه له من عقل أو نقل.

الثالث : أنه لا قدرة للمكلف على الامتثال حين صدور الخطاب، لفرض تعلقه على غير المقدور. وفيه: إن المعتبر من القدرة في التكاليف مطلقاً القدرة حين الامتثال لا في حالة أخرى، كما هو أوضح من أن يخفى.

الرابع : ما تقدم من الملازمة بين الهيئة والمادة في الأنظار العرفية في أن تقييد أحدهما عين تقييد الآخر وإن أمكن التفكيك بينهما دقة. وهذا الإشكال سهل لأنه ربما يكون نظر صاحب الفصول (قده) إلى الدقة العقلية لا الأنظار العرفية. فلا محذور في الواجب المعلق لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

ولكنت لا يخفى أنه لا موجب للقول به. بل هو من التطويل بلا طائل لأنه لدفع الإشكال عما ورد في موارد من وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها، كغسل المستحاضة قبل الفجر في صوم شهر رمضان، وتعلم أحكام المسائل الابتلائية قبل الابتلاء بها، والمسير إلى الحج قبل زمانه. مع أن وجوب المقدمة معلول لوجوب ذيها، فتكون تلك الموارد من تقدم المعلول على العلة، وهو محال.

ولدفع هذه الغائلة تشتتت الأقوال واختلفت المسالك، فاختار كل مهرباً، فتعلق بعضهم بالواجب المعلق، وآخر بما هو خلاف المشهور في الواجب المشروط. فذهب صاحب الفصول (قده) إلى أن وجوب ذي المقدمة في تلك الموارد فعلي والواجب استقبالي من غير أن يلزم المحذور. ولكنه تبعيد للمسافة بلا ملزم في البين.

وذهب شيخنا الأنصاري إلى أن القيد قيد للمادة، فالوجوب مطلق في الواجب المشروط وفعلي مع اعترافه بكونه خلاف القواعد العربية.

وذهب شيخ مشايخنا في الكفاية إلى جعل الواجب في تلك الموارد فعلياً مشروطاً بالشرط المتأخر، وهو مجيء الزمان الخاص. وهو مردود أيضاً، لكونه راجعاً إلى الواجب المعلق في الواقع، مضافاً إلى كونه خلاف المنساق من القيود والشروط التي يكون المنساق منها في المحاورات العربية خصوص المقارنة دون

غيرها من السابقة أو اللاحقة.

وذهب بعض إلى القول بأن وجوب التعلّم نفسي لا أن يكون غيرياً حتى يلزم المحذور. وفيه: إنه ليس للمعرفة ملاك نفسي أبداً، بل هي طريقية محضة. وكل هذه الأمور مبنية على جعل ذي المقدمة علة تامة منحصرة لوجوب المقدمة، كالعلل التكوينية. وهذا من مجرد الدعوى بلا دليل عليه، بل هو خلط بين الاعتباريات والتكوينيات مع أنه لا بد من مراعاة الفرق بينهما في الجملة.

فالحق في الجواب أن يقال. أولاً إن المقدمة وذيها في الشرعيات والعرفيات مطلقاً من الاعتبارات الصحيحة العقلائية حيث تدور مدار الجعل الاعتباري وعدم استنكار ذلك لديهم، فكما أن الوجوب في المقدمات الداخلية وجوب واحد انبساطي على جميع الأجزاء مع ترتبها وتقدم بعضها على بعضها، ويتصف الجميع بوجوب واحد انبساطي على الجميع مع صحة اعتبار المقدمية فيها، فيصح أن يسمى هذا الوجوب بالمقدمي من جهة وبالنفسي من جهة أخرى، فليكن في المقدمات الخارجية أيضاً كذلك فمنشأ الوجوب إنما هو ذي المقدمة ومنه الانبساط على المقدمات، سواء كانت مقارنة أم متأخرة أم مقدمة على ذيها، ولا مانع من عقل أو نقل لأنه اعتبار ـ وأخف الأشياء مؤونة إنما هي الاعتباريات. فيصح بكل نحو تطرق إليه الاعتبار، وليس ذلك من تقدم المعلول على العلة، أو تأخره عنها زماناً لفرض انبساط العلة على المعلول وتقارنها معه بجميع أجزائه وجزئياته، والتقدم والتأخر الزماني لا ينافي التقارن الاعتباري، وهو يكفي في دفع الغائلة.

إن قيل: لا وجه للوجوب الانبساطي بالنسبة إلى المقدمات الخارجية مطلقاً لأنه إنما يكون فيما لوحظ فيه ملاك النفسية في الجملة لا في ما إذا تمحض ملاك الوجوب في إيجاب ذي المقدمة، كما في المقدمات الخارجية لأن ملاك محبوبيتها ممحضة في ذلك.

يقال: المناط كله في إيجاب المقدمة التمكن من ذيها بأي نحو كان لها دخل

فيه، سواء كان ذلك من جهة كونها دخيلاً في وجوب ذيها أم من جهة أخرى.

وثانياً: إن وجوب ذي المقدمة علة غائية لوجوب المقدمة لا أن يكون علة فاعلية حتى يلزم المحذور، فلا تجب المقدمة إلا لأجل وجوب ذيها في وقته، وقد ثبت في محله أن الغاية متقدمة في العلم ومتأخرة في العمل وقد جرت السيرة على الاهتمام بإتيان أمور لأجل غايات تترتب عليها في أوقات خاصة، فللغاية اعتبار صحيح فعلي تترتب على فعلها من جهة الاعتبار آثار عرفية صحيحة، بل شرعية، كصحة اعتبار وجوبها فعلاً. وليس ذلك من القول بالوجوب النفسي للمقدمة، لأنه في ما كان الملاك فيه غير وجوب شيء آخر، ولا ملاك للمقدمةفي المقام وغيره إلا وجوب ذي المقدمة والتمكن من إتيانه. فأن أراد من يقول بالوجوب النفسي التهيؤي ذلك فلا مشاحة في الاصطلاح.

وما يقال: من أن وجوب الشيء لأجل غايته عقلي والكلام في الوجوب الشرعي المولوي. مدفوع: بأن المقام من مواردالملازمة قطعاً للعلم بالملاك مع استقرار السيرة العقلائية على الوجوب التي يستكشف منها الوجوب الشرعي، كما في سائر الموارد.

وثالثاً: إنه يمكن إثبات الوجوب في هذه الموارد من باب حكم العقل بقبح تفويت التكليف في ظرفه مطلقاً، فالوجوب عقلي من هذه الجهة ويتبعه حكم الشرع أيضاً، ولا نحتاج إلى إثبات أن وجوبها تبع لواجب آخر أو أن الواجب الآخر غاية له، لفرض كون الوجوب حينئذ عقلياً وشرعياً مستقلاً، فيكون الوجوب في جميع هذه الموارد كوجوب صلاة الظهر من حيث أنه وجوب مستقل وفيه ملاك المقدمية أيضاً.

فوائد:

الأولى: كل واجب مشروط يصير مطلقاً بعد حصول شرطه من جهة حصول هذا الشرط فقط، وإن كان مشروطاً من جهات أخرى، لما تقدم من أن الإطلاق

والاشتراط من الأمور الإضافية، بلا فرق فيه بين كون الشرط شرطاً للوجوب، أو للواجب.

الثانية : لو شك في الاشتراط وعدمه، فمقتضى الأصل والإطلاق عدمه.

الثالثة : لو كان الواجب مشروطاً وشك في حصول الشرط وعدمه فمقتضى الأصل وإن كان عدم الحصول، ولكن يظهر عن جمع من الفقهاء في جملة من الموارد لزوم التفحص.

الرابعة : إذا كان شرط في البين متصلاً بالكلام أو منفصلاً عنه وشك في أنه يجب تحصيله أولا، فمقتضى أصالة البراءة عدم الوجوب، فلا يكون أصل التكليف المشروط به منجزاً حينئذ إلا بعد حصوله. وقد يقال: إن إطلاق الهيئة شمولي يشمل صورة الشرط وعدمه، فهو إطلاق قوي لا يزول إلا بما هو أقوى منه، وإطلاق المادة بدلي لا يدل إلا على إتيان صرف وجودها في الجملة، فهو إطلاق ضعيف، فيرد القيد على الضعيف ويبقى القوي على حاله. (وفيه): مع أنه من مجرد الاستحسان الذي يجل الأحكام الإلهية أن تبتنى عليه، إنه لا وجه لكون الأول قوياً والآخر ضعيفاً بعد كون كل منهما بمقدمات الحكمة. نعم لو كان الأول بالوضع والآخر بمقدمات الحكمة لكان له وجه، ولكنه ليس كذلك، مضافاً إلى ما تقدم من التلازم العرفي بينهما.

القسم الثالث
النفسي والغيري

والأول ما أمر به لا لأجل تكليف آخر، بخلاف الثاني فإنه ما كان أمره لأجل التمكن من تكليف آخر، ويكون ذلك التكليف كالعلة الغائية لإيجابه، سواء كان الأمر به مستقلاً أم لا، وسواء كان متقدماً عليه أم متأخراً أم مقارناً، وسواء كانت فيه مصلحة نفسية أو لم تكن.

ثم إنه إن علم ـ ولو بالقرائن ـ خصوص النفسية أو الغيرية فهو، وإلا فمقتضى أصالة الإطلاق عدم كون الإيجاب والبعث عن داع غيريٍّ؛ بل لنفسه فيثبت الوجوب النفسي بالإطلاق، هذا بحسب الأدلة اللفظية. وأما بحسب الأصول العملية، فإن علم بعدم وجوب ذي المقدمة، أو لم يعلم به، فمقتضى أصالة البراءة عدم فعلية الوجوب مطلقاً، وإن علم به وقلنا بأن العلم بجنس الوجوب يجزي في تنجزه، كما هو مقتضى مرتكزات المتشرعة وجب الإتيان به. وإلا فلا لأصالة البراءة، ولكن لا تصل النوبة إليها مع وجود الإطلاق في البين.

ثم إنه لا ريب في ترتب الثواب على امتثال الأوامر النفسيةمع الشرائط المعتبرة. وأما الأوامر الغيرية فالمعروف أنه لا ثواب لامتثالها، لعدم المصلحة فيها، بل لا مصلحة لإيجابها إلا إتيان غاياتها.

ولكن يرد عليه أولاً: أنها أعم من ذلك، كما تقدم، وثانياً: مقتضى إطلاق قوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِها﴾ وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾، وقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ وغيرها مماهو كثير كتاباً وسنةً ترتب الثواب على امتثالها أيضاً بعد صدق الحسنة والخير والعلم الصالح عليها.

ولا وجه للقول بأن ذلك كله بواسطة ذي المقدمة لا في حد نفسها فلا وجه لانطباق أي عنوان عليها. لأنه يمكن أن تكون الإضافة إلى ذي المقدمة موجبة لتعنونها بعنوان الحسن، وسبباً لعروض ذلك عليها، سواء تحقق ذو المقدمة في الخارج أم لم يتحقق. ويشهد له ما ورد في السعي في قضاء حاجة المؤمن: أن من سعى فيها فله كذا من الثواب قضيت الحاجة أولا. وما ورد: من أن نية المؤمن خير من عمله. وتقتضيه كثرة تفضل الله تعالى على عباده وسعة رحمته.

ودعوى إختصاص مثل هذه الإطلاقات بخصوص الواجبات النفسية بلا شاهد بل هو على خلافهما، مع إمكان القول بانبساط الثواب من ذي المقدمة إلى

مقدماته، حصل ذو المقدمة أم لا، مضافاً إلى صدق الانقياد الذي هو من موجبات الثواب عند العقلاء مطلقاً.

ثم إنهم قالوا بانحصار الثواب في ما إذا قصد الأمر والقربة فلا ثواب في غيره. وهو أيضاً بلا شاهد، إن لم يكن على خلافه، كما لا يخفى على من راجع الأحاديث الشريفة، بل الثواب يدور مدار كون العمل محبوباً لدى الله عز وجل بأي مرتبة من مراتب الحب ولو كان الحب مقدمياً انقيادياً، لأن لحبه تعالى مراتب متفاوتة، كما أن لثوابه أيضاً كذلك، بل ربما يثيب الله تعالى على أمور غير اختيارية، فسقوط الأمر في العبادات وإن كان متوقفاً على قصد الأمر ولكن الإثابة على المحبوبات لدى الله تعالى أعم من ذلك. كما أن فساد العباديات بالرياء لا ربط له بالمقام.

والحاصل: إنه لا مانع ثبوتاً من الثواب على المقدمات، لكونها محبوبة لله تعالى في الجملة، ولا يكون الثواب متقوماً بقصد القربة، هذا إذا كان المراد بالثواب الجزاء المجعول الشرعي، وأما إذا كان المراد به استحقاق المدح الذي هو أمر عقلي ولا ربط له بالشرع ـ فلا ريب في تحققه أيضاً لانطباق عنوان الانقياد على إتيانه ولا إشكال في أن كل انقياد ممدوح عند العقل والعقلاء. فلا وجه للإشكال على الطهارة الحدثية بأن مطلوبيتها غيرية، مع ما ورد من ترتب الثواب عليها لما تقدم، مضافاً إلى أنه يستفاد من جملة من الأخبار كونها مطلوبة نفسياً، مع أنه يمكن انبساط ثواب الغايات عليها، فيصح قصد أمرها النفسي، كما يصح قصد أمرها الغيري.

وما يقال: من أنه يلزم حينئذ اجتماع الندب والوجوب في واحد، وهو من اجتماع الضدين. مدفوع: بأن الاجتماع المحال ما إذا كان الضدان من الموجودات الخارجية العينية، لا من الاعتباريات، والأحكام من الأخيرة دون الأولى، مع أن الاجتماع ملاكي، لا أن يكون فعلياً، ولو كان فعلياً لأمكن الاختلاف بالحيثية.

وما يقال: من أن حيثية المقدمية تعليلية لا تقيد في دفع المحذور، لأن ما

يفيد فيه إنما هو الحيثية التقييدية فقط. مردود: بإمكان فرضها في المقام تقييدية لدفع المحذور.

ثم إنه يمكن_ القول بصحة ترتب العقاب على ترك الواجب الغيري لانطباق عنوان هتك المولى والاستخفاف به ومخالفته عليه عرفاً، وذلك مما يوجب الاستحقاق ، مع أن ترك العلة مستلزم لترك المعلول. نعم هناك عقاب واحد متبسط على ترك المعلول وعلته بجميع أجزائها ، لا أن يكون العقاب متعدداً، بخلاف الأجر والثواب فإنه يمكن التعدد فيه كما لا يخفى.

القسم الرابع
التعييني والتخييري

والأول ما لا يكون له عدل في عرضه بخلاف الثاني. ولا ريب في وقوعهما عرفاً وشرعاً، وإنما الكلام في تصوير الثاني ثبوتاً.

فقيل إنه ما تعلقت فيه الإرادة بالمبهم المردد. وأشكل عليه بأنه لا تحقق للمبهم حتى تتعلق به الإرادة. ويمكن المناقشة فيه بأن المبهم إن كان مبهماً من كل جهة فهو حق، وأما إذا لم يكن كذلك، بل كان بين طرفين أو أطراف محصورة فلا إشكال فيه، لتعينه في الجملة وهو يكفي لتعلق الإرادة.

وقيل : إنه ما تعلقت الإرادة فيه بالجامع، وأشكل عليه بأنه من التخيير العقلي حينئذ، والكلام في التخيير الشرعي. وفيه: إن التخيير العقلي ما أخذ فيه الجامع القريب في ظاهر الخطاب دون ما إذا انتزع الجامع الاعتباري من الأطراف، وقد ذكر ذلك الجامع العنواني الانتزاعي في ظاهر الدليل، كما في قوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ . . ﴾ الآية، وكما في بعض الأخبار أيضاً ذكر الكفارة أولاً، ثم بيان أفرادها.

وقيل : إن الغرض الواحد مترتب على كل واحد من الأطراف. وأشكل عليه

بأنه مستلزم لصدور الواحد عن الكثير، وهو ممنوع. وفيه: إنه على فرض صحة المنع فهو في الواحد البسيط الحقيقي لا الواحد الاعتباري، والمقام من الأخير دون الأول.

وقيل: بأن الواجب كل واحد من الأطراف في ظرف عدم الآخر ولا يلزم تحصيل الآخر مع حصول الأول. وأشكل عليه: بأنه يلزم عدم الوجوب في صورة إتيان تمام الأطراف وتعدد العقاب عند ترك جميعها. ويرد عليه: بأن المراد انطباق الوجوب على أول وجود طرف من الأطراف، فلا وجوب لغيره عند الاجتماع، كما أنه لا وجه لتعدد العقاب عند ترك الجميع فإنه لا تكليف إلا بالواحد في الواقع. فلا محذور في جميع تلك الوجوه المتصورة في الواجب التخييري ثبوتاً ولا إثباتاً.

ثم إن التخيير إما بين المتباينين، أو الأقل والأكثر. والأول مُسلَّم عند الكل، وواقع في الشرعيات والعرفيات. ولكن أشكل على الأخير تارة: بأن الأكثر إما لا مصلحة فيه، أو تكون مصلحته عين مصلحة الأقل، أو متباين معه. وفي الأولين لا وجه لإيجابه، والأخير من المتباينين لا الأقل والأكثر، فلا وجه لتصويره فضلاً عن وقوعه. وأخرى: بأنه مع اشتمال الأكثر على الأقل ينطبق الوجوب على الأقل لا محالة، فلا يبقى مورد للتكليف به.

ويجاب عن الأول بأن الأكثر مشتمل على سنخ مصلحة الأقل زائدة عليها لازمة التحصيل مع عدم الاقتصار على الأقل. وعن الثاني بأن الأقل يلحظ حينئذ مستقلاً وبشرط لا، بلا فرق بين ما إذا تخلل العدم بين الأقل والأكثر وعدمه.

القسم الخامس

العيني والكفائي

عرف الأول بأن له امتثالات متعددة حسب تعدد المكلفين، ويتعدد الثواب والعقاب بتعدد المطيعين والعاصين، ويتحقق فيه امتثال بعض ومخالفة آخرين. وظاهرهم التسالم على ثبوت الأولين في الواجب الكفائي أيضاً بخلاف الأخير، فإنه بامتثال البعض يسقط عن الآخرين، وهذا الفرق من ناحية المتعلق وإلا فالوجوب فيهما على حد سواء.

وأما ما قيل: من أن الواجب الكفائي هو الواجب التخييري، إلا أن التخيير في الأخير في المكلَّف به، وفي الأول في المكلَّف. فهو مضافاً إلى أنه خلاف ظواهر أدلة الواجبات الكفائية، مناف لما تسالموا عليه من عدم تعدد العقاب لو ترك تمام الأطراف في الواجب التخييري، وتعدده في الواجب الكفائي لو اتفق الكل على تركه إلا أن يراد به التشبيه في الجملة لا من كل جهة.

إن قيل: المصلحة في الواجب الكفائي إما واحدة، أو متعددة، لا وجه للأخير، وعلى الأول لا وجه لتعدد الثواب والعقاب.

يقال: أما تعدد العقاب فلتحقق الاستخفاف بأمر المولى من كل أحد. وأما تعدد الثواب فيمكن القول بتعدد الأمر اهتماماً واحتفاظاً للمصلحة الواحدة، وحينئذٍ مضافاً إلى تحقق الانقياد يمكن تحقق الامتثال أيضاً من حيث تعدد الأمر الانحلالي الاحتفاظي.

ولا وجه للتطويل بأكثر من ذلك بعد كونهما من المبينات عند متعارف الناس، وبعد انتفاء الثمرة العملية والعلمية في هذا البحث.

القسم السادس
الموسَّع والمضَيَّق

ولا ريب في كون الزمان ظرفاً للواجب وغيره من أفعال المكلَّف تكويناً، فإن كان دخيلاً في الواجب شرعاً أيضاً يسمى موقتاً، وإلا فغير موقَّت. والأول إما مضيق، أو موسع. والموسع إما فوري، أولا. والأخير له أفراد طولية وعرضية. ولا إشكال في وقوع الجميع.

ثم إن كان التقييد بالوقت على نحو وحدة المطلوب فلا يدل على ثبوت الواجب بعد الوقت، فلا بد أن يكون القضاء بأمر جديد. وإن كان على نحو تعدد المطلوب فيكون الأمر باقياً بعد الوقت أيضاً. وكذا لو شك في أنه من أيهما، لأصالة الإطلاق في دليل المقيد. والمتفاهم من الموقتات عرفاً هو الثاني إلا مع الدليل على الخلاف، فيكفي الأمر الأول للقضاء خصوصاً في مثل الصلاة التي ثبت كثرة اهتمام الشارع بها بحيث يقطع بأن التوقيت من باب تعدد المطلوب، هذا بحسب الأصل اللفظي.

وأما بحسب الأصل العملي، فلا إشكال في أن حدوث ذات الواجب معلوم وتقييده بالوقت بحيث ينتفي بانتفائه مشكوك، فيستصحب أصل الوجوب.

ودعوى : أن المتيقن إنما هو الوجوب المقيد بالوقت، وهو معلوم الارتفاع بعد الوقت، والشك إنما هو في حدوث وجوب آخر، فيكون من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي الذي ثبت بطلان الاستصحاب فيه.

مردودة : بأن المستصحب هو ذات التكليف من حيث هو، لأن المفروض الشك في أن التوقيت كان من باب وحدة المطلوب أو تعدده فلا محذور في الاستصحاب. نعم لو ثبت أن التوقيت كان من باب وحدة المطلوب فهو من القسم الثالث بلا إشكال. ويمكن التمسك بأصالة البراءة أيضاً، لأن التقييد بلحاظ بعض مراتب المطلوب معلوم يقيناً. وأما بلحاظ تمام مراتبه أو كون القيد مقوماً لأصل

المطلوبية فهو مشكوك فيرجع فيه إلى الأصل فيبقى ذات الوجوب بعد الوقت أيضاً.

ثم إنه إذا ثبت القضاء وشك بعد الوقت في الإتيان بالمأمور به في الوقت وعدمه، فإن كان في البين دليل على عدم الاعتناء بالشك، كما ورد في الصلاة، فلا إشكال فيه. وإلا فلا يصح التمسك لوجوبه باطلاق الدليل، أما بناءً على عدم تكفُّله للقضاء فهو معلوم. وأما بناءً عليه فلأنه من التمسك بالدليل في الموضوع المشتبه. ويصح التمسك بأصالة عدم الإتيان، سواء كان موضوع القضاء مطلق عدم الإتيان، أم الفوت لأنه عبارة أخرى عن عدم الإتيان عرفاً، فالترك والفوت وعدم الإتيان مساوق كل واحد مع الآخر عرفاً، وإن أمكن الفرق بينهما بالدقة العقلية ولكنها ليست مما تدور عليها الأحكام الشرعية.

القسم السابع
الأصلي والتبعي

والأصلي ما أنشأ عن إرادة استقلالية، والتبعي ما أنشأ عن إرادة تبعية، ولعل هذا هو مراد من عرفهما: بالتفصيلية والإجمالية. وعند الشك فيهما تجري أصالة عدم الاستقلالية وعدم التبعية وتسقطان بالمعارضة ويصح التعريف سلبياً أيضاً، بأن يقال: الأصلي ما لم يكن عن إرادة تبعية، والتبعي ما لم يكن عن إرادة استقلالية، ولا يجري الأصل حينئذ، لكونه مثبتاً.

ويمكن تعريف الأول سلبياً والأخير إيجابياً، لأن شرح اللفظ خفيف المؤنة يصح بكل وجه أمكن، وعند الشك تجري أصالة عدم الحدوث عن إرادة تبعية، فتنتفي التبعية وتثبت الأصلية، ولا تعارض أصالة عدم الأصلية لفرض أن الأصلي عدمي، وتكون أصالة عدم الحدوث عن إرادة تبعية مفاداً مطابقياً للأصلية، كما أنه يمكن العكس بجعل الأول إيجابياً والأخير سلبياً فيجري الأصل في الأصلي ويكون

مفاداً مطابقياً للتبعي، وكل هذه الوجوه ممكنة ثبوتاً ولا يبعد مساعدةالعرف على الثالث.

ومع عدم التعيين لا يجري الأصل لعدم إحراز الموضوع، فتصل النوبة إلى الأصل الحكمي وهو أصاله الاشتغال مع فعلية خطاب المتبوع والبراءةمع عدمها. هذا كله في الاحتمالات الثبوتية.

وأما في مقام الإثبات، فقيل: إن الواجب إن كان مفاد الدلالة الاستقلالية المعتبرةومقصوداً مستقلاً بالإفادة فأصلي وإلا فتبعي، وهو من مجرد الدعوى ولا شاهد عليها من عقل أو نقل، إذ رب واجب تبعي يستفاد من الدلالة الإستقلالية ورب واجب أصلي يستفاد من غير الدلالات الاستقلالية، كالمفاهيم ونحوها. ويمكن أن يكون كل من الواجب النفسي والغيري أصلياً وتبعياً في مقام الإثبات كما لا يخفى. ثم إن الواجب النفسي ينطبق على الأصلي غالباً، والغيري على التبعي كذلك.

المقصد الأول

مباحث الألفاظ

القسم الثاني

النواهي

ويبحث فيه عن أمرين

الأمر الأول

لا ريب في تحقق الكراهة النفسانية عند النهي عن الشيء، كتحقق الرغبة إليه عند الأمر به، ولكن هل أن المبرز للكراهة النفسانية طلب الترك، أو طلب كَفّ المكلف نفسه عن الشيء، أو ردع المكلف وزجره وإيقافه ـ كما أن الأمر هو تحريضه وحمله عليه؟

والحق هو الأخير، لأن الزجر عن المكروه إما خارجي، أواعتباري، والأول إما حبس أو ضرب أو نحو ذلك، ويُعبَّر عن الثاني بالنهي في متعارف الناس والأدلة الشرعية منزلة عليه بلا التباس، ويمكن إرجاع الأولين إليه أيضاً، لأن من اللوازم العرفية للردع والإيقاف الاعتباري طلب الترك وطلب كف النفس.

وما يتوهم: من أن الطلب وجودي والترك عدمي فلا يصح تعلقه به. مردود: بأن الترك ليس من العدم المطلق، بل هو من المضاف الذي يصح تعلق الطلب به، بل هو عبارة أخرى عن الكف عرفاً، وإن كان بينهما فرق دقة.

ثم إن النهي متعلق بالطبيعة، كالأوامر، ومن اللوازم العرفية لتعلق النهي بالطبيعة الفورية والاستمرار بالنسبة إلى الأفراد الدفعية والتدريجية، لأن معنى الردع عن الطبيعة إعدامها بالمرة، فتكون الفورية والاستمرار من المداليل السياقية للنهي، بخلاف الأمر فإنه يدل على إيجاد الطبيعة وهو يتحقق بصرف الوجود، وهو أعم من الفورية والاستمرار، فلا بد في إثباتهما له من إقامة دليل من الخارج. فالفارق بينهما عرفي. فلا وجه لدعوى أنه إن أخذت الطبيعة مهملة فلا فرق بينهما، وكذا إن أخذت بعنوان السريان، إذ العرف شاهد على الفرق بينهما، كما هو معلوم.

الامـر الثـاني

اجتماع الأمر والنـهي في الواحـد حكماً

يصح تقرير هذا المبحث فقهياً، بأن يقال: الصلاة في المحل المغصوب هل تصح أولا؟ وتقريره أصولياً، بأن يقال: إن تعدد العنوان في الواحد هل ينفع في دفع محذور التضاد بين الأمر والنهي أولا؟ ويمكن أن يكون من المبادئ الأحكامية إن كان البحث في نفس الأمر والنهي من حيث حالاتهما الفردية والاجتماعية. ويمكن تقريره كلامياً إن كان البحث في أنه هل يصح من الحكيم تعالى الأمر بشيء واحد والنهي عنه أولا؟ ففيه ملاك البحث عن جميع ذلك.

ولا بد من بيان إمور:

أحدها: الفرق بين هذا البحث وما يأتي من بحث النهي في العبادات عرفي، لاختلاف البحثين عند العرف وأهل المحاورة. وملاكي، لأن ملاك البحث في المقام هو أن تعدد العنوان في الواحد هل يكفي في رفع محذور التضاد بين الأمر والنهي المتعلقين به؟ وملاك بحث النهي عن العبادة أنه لا يصح التقرب إلى المولى بما هو مبغوض لديه مع اختلافهما مورداً أيضاً لأن بين دليل الأمر والنهي في المقام عموم من وجه مثل: صلّ، ولا تغصب وفي النهي في العبادة عموم مطلق مثل: صلّ ولا تصلّ في الحرير، فلا ربط لأحد البحثين بالآخر مورداً وملاكاً وعرفاً. وفي اجتماع الأمر والنهي ليس من ظاهر دليل النهي إشارة إلى المأمور به أبداً. نعم مورد النهي قد يكون شرطاً للمأمور به، بخلاف النهي في العبادة فإن النهي في ظاهر الدليل تعلق بقيد المأمورية.

وهناك مسألة أخرى لا بد أن لا تشتبه بالمقام أيضاً وهي التصادق الموردي بأن تعلق الأمر بشيء وتعلق النهي بشيء آخر لا ربط له بالمأمور به أبداً لكن المكلف جمعهما باختياره في مورد واحد، مثل صلّ، ولا تنظر إلى الأجنبية، أو لا تسمع

الغناء. فصلى المكلف في مكان مع النظر إلى الأجنبية، أو استمع إلى الغناء، أو هما معاً.

فاجتماع الأمر والنهي في العبادة إنما يستفاد الفرق بينهما من ظاهر الدليل، فإن كان ظاهره (لا تصل في المغصوب) مثلاً فهو من النهي في العبادة، وإن كان ظاهره (لا تغصب) فهو من الاجتماع..

ثانيها: اتفق العلماء على أنه لو كان تعدد الوجه والعنوان في الواحد كافياً في رفع محذور التضاد يصح الاجتماع، كما اتفقوا على عدم الصحة مع عدم الكفاية، فالنزاع في المقام صغروي بين الأعلام لا أن يكون كبروياً. كما لا نزاع عندهم أن الجهة التقييدية توجب التعدد، والجهة التعليلية لا توجبه.

ثالثها: المراد بالواحد في عنوان البحث هو الواحد من حيث الوجود بأن يكون الذات الواحد المعنون بعنوانين موجوداً بوجود واحد، سواء كان الذات المعنون بعنوانين جنساً أم نوعاً أم غيرهما، فيصح البحث في أن اجتماع الأمر والنهي في الموجود الواحد من اجتماع الضدين، أو أن تعنون الموجود الواحد بعنوانين يوجب رفع التضاد. وليس المراد الواحد من حيث المفهوم والجنس وإن تعدد الوجود كالسجود ـ كقوله: اسجد لله، ولا تسجد لغيره تعالى ـ فإن السجود له تعالى ولغيره متحدان في المفهوم ومختلفان في الوجود، ولا ريب في اجتماعهما في مفهوم السجدة وجنسها وإن لم يمكن جمعهما في الوجود، لأن السجود إما لله تعالى أو لغيره.

ثم إن المراد بالعنوانين في المقام كل ما يصح أن يرتفع به محذور اجتماع الضدين، فيشمل مطلق تعدد الإضافة والحيثية القابلة للتعدد ـ ولو اعتباراً.

رابعها: يشمل عنوان البحث جميع أقسام الأوامر نفسياً كان، أو غيرياً، كفائياً، أو عينياً، أو تخييرياً. وكذا النهي يشمل جميع أقسامه من النفسي والغيري. والظاهر أنه لا وقوع للنهي الكفائي، بل ولا النهي التخييري في الشرع.

كما أنه يشمل القول بأن متعلق الأحكام الطبايع، أو القول بأن متعلقها الأفـراد أيضاً، أما الأول فواضح، وأما الثاني فلأنه ليس المراد بالفرد المشخص الخارجي من كل جهة، بل المراد لحاظه في الجملة فيشمل ما كان قابلاً لعروض عناوين متعددة أيضاً.

خامسها : صريح جمع اعتبار قيد المندوحة، وظاهر آخرين عدم اعتباره. ويمكن الجمع بين الكلمات بأن من قال بالاعتبار جعل مورد النزاع مرتبة فعلية التكليف وامتثاله؛ لأنه مع عدم المندوحـة يكون المكلف مضـطراً إلى ارتكاب الحرام فكيف يعقل فعلية النهي حينئذ بالنسبة إليه حتى يتحقق موضوع اجتمـاع الأمر والنهي. ومن قال بعدم الاعتبار جعل مورده مرتبة أصل التشريع والجعل، ويصح ذلك مع عدم المكلف أصلاً فضلاً عن المندوحة. وحيث أن عمدة نظر الأصولي إلى مرتبة فعلية التكليف وتنجزه بالنسبة إلى المكلف فلا بد من اعتباره.

سادسها : المشهور أن المقام من موارد التزاحم فلا بد من وجود الملاك في كل منهما ثبوتاً وتمامية الحجة عليهما إثباتاً، لا التعارض الذي لا ملاك فيه إلا لأحدهما وإن اجتمعت شرائط الحجية في الدليلين إثباتاً، ولذلك يقع التكـاذب بينهما قهراً، بخلاف التزاحم الذي لا تكاذب فيه أصلاً، وإنما المحذور عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما فعلاً. ويدل على المشهور أمور:

منها : التسالم على أن مسألة اجتماع الأمر والنهي إنما هو في ما إذا كان بين الدليلين عموماً من وجه، وذلك لا يتم إلا مع وجود الملاك في كل منهما.

ومنها : قولهم بصحة الصلاة في المكان المغصوب مع العذر من نسيان أو جهل أو نحوهما مع ذهابهم إلى الامتناع وتغليب جانب النهي، فلو لم يكن الملاك موجوداً واقعاً لما كان وجه للصحة مع العذر.

ومنها : اعتبار قيد المندوحة فيظهر منه أن البحث في قدرة المكلف فقط فلا بد من كون الملاك تاماً فيهما، والحجة على كل من الحكمين تامة أيضاً، ولو

كان من التعارض لا وجه لهذا القيد أصلاً. ولو شك في أنه من التزاحم أو التعارض فمقتضى إطلاق كل من الدليلين وتمامية الحجة لكل منهما إحراز الملاك في كل منهما أيضاً، إذ لا طريق لإحرازه إلا ذلك فيكون مورد الشك من التزاحم لا التعارض.

ثم إنه نسب إلى المشهور القول بالامتناع وتغليب النهي ملاكاً وخطاباً بحيث لا ملاك للأمر ولا خطاب له مع ذهابهم إلى صحة الصلاة في المحل المغصوب عند سقوط النهي عن الفعلية لعذر من نسيان ونحوه.

فأشكل عليهم بأنه بعد سقوط الأمر ملاكاً وخطاباً لا وجه للصحة حتى مع العذر. وأجيب عنه بوجوه أحسنها أن سقوط ملاك الأمر وفعليته ما دامي لا دائمي، يعني أنه مع فعلية النهي لا ملاك للأمر ولا فعلية له لوجود المانع. وأما مع سقوط النهي عن الفعلية فلا محذور للأمر ملاكاً وخطاباً، ولا محذور في تغيير الحكم ملاكاً وخطاباً بتغير الحالات مع وجود الدليل عليه. هذا كله بناءً على الامتناع وتغليب النهي، وأما بناءً عليه وتغليب الأمر، أو بناءً على الجواز فلا ريب في الصحة مع العمد والاختيار، فكيف مع العذر، كما لا لا ريب في سقوط الأمر مطلقاً بإتيان المجمع في غير العباديات، سواء قيل بالامتناع أو بالجواز ـ عمداً كان أو لعذر وإن أثم في الصورة الأولى. ثم إنهم استدلوا على جواز الاجتماع بأمور:

الأول: ما عن المحقق القمي (ره) من أنه لا فرض لاجتماع الأمر والنهي أصلاً، لأنهما متعلقان بالطبايع، والفرد مقدمة لوجود الطبيعة، ومقدمة الواجب ليست بواجبة، فهذا البحث لا موضوع له أصلاً، وعلى فرض وجوب مقدمة الواجب لا مانع من اجتماع الوجوب الغيري مع النهي النفسي، وإنما الممنوع هو اجتماع النفسي منهما.

ويرد عليه: أن الفرد عين الطبيعة، كما ثبت في محله، مع أنه تقدم عدم الفرق بين أقسام الأمر والنهي، مضافاً إلى أنه بناءً على مقدمية الفرد للطبيعة لا فرق بين الأمر والنهي فكيف جعل (ره) الأمر مقدمياً والنهي نفسياً.

الثاني : أن الامتناع لأجل التضاد وهو ثابت بين جميع الأحكام الخمسة ولا اختصاص له بخصوص الوجوب والحرمة، وقد جمع الوجوب مع الاستحباب، كالصلاة في المسجد، وهو مع الكراهة، كالصلاة في الأمكنة المكروهة، والاستحباب مع الكراهة، كصوم يوم عاشوراء، والصلوات المبتدئة في الأوقات الخاصة فما يجاب به عن الاجتماع في هذه الموارد يجاب به عن اجتماع الوجوب والحرمة أيضاً.

وفيه : أولاً : أنه لا تضاد بين الوجوب والكراهة، وبينه وبين الاستحباب، وبين الكراهة والاستحباب بحسب الأنظار العرفية المنزَّلة عليها الأدلة الشرعية فيكون خروجها عن مورد البحث تخصصاً لا أن يكون تخصيصاً حتى يحتاج إلى دليل.

ويمكن المناقشة فيه : بأن التضاد أمر واقعي عقلي لا ربط لنظر العرف بالنسبة إليه، مع أن الوجوب والندب والكراهة والاستحباب متضادان عرفاً أيضاً.

وثانياً : أن الاستحباب في العبادات الواجبة إن كان بمعنى رجحان الفعل مع جواز الترك لا بد أن يحمل جواز الترك على جهة خارجة عن ذات الواجب مثل الخصوصية الخاصة التي تعلق بها الاستحباب، كلبس العقيق في الصلاة مثلاً. وإلا لخرج عن وجوبه، إن تعلق جواز الترك بذات الواجب، وهو خلف. والكراهة فيها وفي العبادات، لا بد أن تحمل على الجهة الخارجة عن الذات للزوم رجحان الذات في العبادة مطلقاً، ولا محذور فيه بعد ارتفاع غائلة اجتماع الضدين بتعدد الجهة كما يأتي.

وثالثاً : الاستحباب في العبادات الواجبة بمعنى أكثر ثواباً، والكراهة فيها وفي العبادات المندوبة بمعنى الأقل ثواباً، وليس ذلك من التضاد في شيء.

لا يقال : أقلية الثواب إن لوحظ بالنسبة إلى أصل طبيعة العبادة يلزم خروج الواجب عن وجوبه، لأن ثواب الطبيعة محدود بحد معين فمع الخروج عنه يلزم

الانقلاب، وإن لوحظ بالنسبة إلى الفرد يلزم في كل فرد يكون أقل ثواباً بالنسبة إلى الفرد الآخر أن يصير مكروهاً، ولا يقول أحد بذلك.

فإنه يقال: يمكن اختيار الأول من دون لزوم المحذور، لأن الطبيعة، ليست محدودةبحد خاص من الثواب قلة وكثرة، وهي لا اقتضائية بالنسبة إليه، بل ليس الثواب في مرتبة الطبيعة أصلاً وإنما هو معلول الامتثال القابل لزيادة الثواب وقلته بحسب الحالات والخصوصيات، ويمكن اختيار الثاني أيضاً ولا يلزم المحذور، إذ ليس المدعى أن كل ما هو أقل ثواباً من غيره فهو مكروه، بل المدعى أن ما دل عليه الدليل في عبادة أنها مكروهة يمكن أن تكون الكراهة فيها بمعنى أقلية الثواب بالنسبة إلى غيرها، ولا محذور فيه أبداً.

ورابعاً: إن الكراهة فيها اقتضائية لا فعلية فلا تنافي العبادية الفعلية فالمعنى أن في العبادات المكروهة اقتضاء الكراهة ولكن لا تصل إلى مرتبة الفعلية، لغلبة رجحان العبادة عليها.

الثالث مما استدل به على الجواز: أن المتعارف يرون أن من يأتي بالصلاة في الدار المغصوبة ـ مثلاً ـ مطيعاً وعاصياً، والأدلة الشرعية منزلة على المتعارف.

ويرد عليه: بأنه صحيح لو لم يقم دليل على الامتناع.

الرابع: أن العبادة التي تعلق بها النهي التنزيهي على أقسام ثلاثة:

الأول: أن يتعلق النهي بالذات ولا بدل لها، كصوم يوم عاشوراء، والنوافل المبتدأة في أوقات خاصة.

الثاني: أن يتعلق النهي بذات العبادة ولها بدل، كالصلاة في الحمام مثلاً.

الثالث: أن لا يتعلق النهي بالذات لخصوصية محفوفة بها، كالصلاة في مواضع التهمة.

أما الأول فليس النهي لأجل مرجوحية في ذات العبادة حتى ينافي العبادية، بل إنما هو لأجل مصلحة في نفس الترك من حيث هو، فالفعل ذو مصلحة والترك

كذلك أيضاً، وتكون مصلحة الترك أرجح ، كما في المندوبين المتزاحمين إذا كان أحدهما أرجح من الآخر إلا أنهما بين الفعلين، والمقام بين الفعل والترك، ولا محذور فيه من عقل أو نقل لعدم سراية المصلحة التركية إلى ذات العبادة حتى تصير مرجوحة ، بل هما ملحوظان مستقلان ، كما في المتزاحمين.

وأما الثاني فمضافاً إلى أنه يمكن أن يكون النهي للإرشاد إلى اختيار غيره مما هو أفضل، يجري فيه عين ما تقدم في القسم الأول أيضاً.

وأما الأخير فمضافاً إلى ما يجري فيه من الوجهين، أنه يمكن أن يكون النهي فيه عن نفس الخصوصية المحفوفة بالعبادة من دون أن يسري إلى ذات العبادة أبداً.

وبالجملة المغالطة حصلت من التباس النهي في العبادة بالنهي المتعلق بغيرها وقد ذكر وجوه أخرى واضحة الفساد.

وأستدل على الامتناع بوجوه:

منها : ما عن الكفاية ، وهي مركبة من مقدمات. إحداها: تضاد الأحكام في مرتبة الفعلية، فيكون من اجتماع الضدين في واحد شخصي خارجي، وهو محال بنفسه لا أن يكون من التكليف بالمحال.

وفيه : إن اجتماع الضدين المحال منحصر بما إذا كان كل واحد من الضدين موجوداً خارجياً، والأحكام مطلقاً من الأمور الاعتبارية، فليست هي من الموجودات الخارجية، وعلى فرض تحقق الضدية في الاعتباريات يكفي في رفعها التغاير الاعتباري وهو ثابت قطعاً، فهذه المقدمة باطلة من أصلها.

ثانيها : أن متعلق الأحكام ما يصدر عن المكلف خارجاً، وهو موجود شخصي خارجي، فيلزم فيه اجتماع الضدين، لا أن يكون اسمه وعنوانه الكلي حتى لا يلزم المحذور.

وفيه : أن المتعلق اعتبار فعل المكلف وفرضه بالفرض الصحيح العرفي

وليس لمثل هذا الاعتبار وجود حقيقي خارجي، بل هو قائم بالاعتبار وليس هو متحداً مع الخارجيات كاتحاد الطبيعي وأفراده، بل يكون نظير ربط الإشارة بالمشار إليه، فالأحكام اعتبارية وموضوعها أيضاً اعتباري ولا محذور في اجتماع مثل هذا القسم من الضدين، لعدم الوجود الخارجي فيه، ولا بأس بصدق الضدية والاعتبارية، وتقدم أنه يكفي في رفعها التغاير الاعتباري، فهذه المقدمة باطلة أيضاً.

ثالثها : أن تعدد الوجه والعنوان لا يوجب تعدد المعنون ولا يضر بوحدته، كما في الواجب تعالى فإنه مع كمال بساطته يصدق عليه جميع صفات الجلال والجمال.

وفيه :أن القياس مع الفارق جداً، فإنه تعالى في كمال البساطة ـ وفوق ما يتعقل من معنى البساطة ـ وغيره تعالى مركب خصوصاً مثل الصلاة ـ التي تكون من المركب الاعتباري ـ المتقومة من أمور كثيرة ـ من النية، والحركة، والقول، والسكون ونحوها ـ فالوحدة فيها اعتبارية ـ لا أن تكون حقيقية ـ فالمعنون يكون متعدداً حقيقياً لا أن يكون واحداً كذلك وفي مثله يكون تعدد الوجه والعنوان كاشفاً عن تعدد المعنون لا محالة. نعم لا ريب في أن له وحدة اعتبارية، وتقدم أنه لا محذور في اجتماع الضدين الاعتباريين في الواحد الاعتباري فهذه المقدمة باطلة.

رابعها : أنه ليس للموجود الواحد إلا ماهية واحدة، فالمجمع وإن كان مورد الأمر والنهي لكنه واحد وجوداً وماهية، وتقدم أن تعدد الوجه والعنوان لا يوجب تعدد المعنون فيكون من اجتماع الضدين المحال.

وفيه : أن الموجود الواحد له ماهية واحدة في الحقائق البسيطة لا المركبات الاعتبارية، فيصح تقومها بماهيات كثيرة، كما هو أوضح من أن يخفى. والمقام من الثاني دون الأول. فظهر من ذلك كله عدم صحة جميع المقدمات التي ذكرها (ره) لإثبات الامتناع، لأن التعدد الاعتباري يكفي في رفع التضاد بين

الاعتباريات، وإذا بطلت المقدمة تبطل النتيجة لا محالة.

كما لا وجه لدعوى أن جواز الاجتماع مستلزم لنقض الغرض لأن الأمر بالشيء لدرك المصلحة والتقرب بالمأمور به إلى الله تعالى، وهو لا يجتمع مع النهي الفعلي. إذ فيه مضافاً إلى أنه عين المدعي، أنه لا محذور فيه بعد تعدد الجهة، فيجلب المأمور المصلحة من جهة ويقع في المفسدة من جهة أخرى ولا محذور فيه من عقل أو نقل أو عرف، بل هو واقع كثيراً ويتقرب إلى الله تعالى من جهة ويقع في المفسدة من أخرى، ولا يلزم التقرب بعين ما هو مبعد، لفرض تعدد الجهة، بل يكون التقرب إليه تعالى بشيء والتباعد عنه تعالى بشيء آخر وإن كانت لهما وحدة اعتبارية.

فتلخص: أن ما يقال في وجه الامتناع جميعها باطل، وكفى بذلك دليلاً على الجواز، فيشك في بطلان الصلاة في المجمع، فمقتضى البراءة عدم المانعية والبطلان بعد إمكان التفكيك بين المأمور به والنهي عنه عقلاً وبعد شمول أدلة البراءة للحرمة الغيرية أيضاً، كما هو الحق. هذا كله بحسب الدقة العقلية.

وأما بحسب الأنظار العرفية المنزلة عليها الأدلة، فالاجتماع ممتنع. فيمكن الجمع بين الكلمات، فمن قال بالجواز أي بحسب الدقة العقلية، ومن قال بالامتناع أي بحسب الأنظار العرفية المسامحية.

إن قلت: هذا في غير السجدة والقيام، وأما فيهمافالمأموربه عين المنهي عنه إن كانت في المحل المغصوب حتى بالدقة العقلية.

قلت: يمكن تعدد الجهة فيهما أيضاً، لأن السجدة وضع الجبهة على الأرض، والقيام وضع خاص، وإباحة المحل خارجة عن حقيقتهما وإنما هي شرط خارج اعتبره الشارع.

ختام فيه أمران:

الأمر الأول:

لو اضطر إلى الكون في المحل المغصوب، ولم يكن ذلك بسوء اختياره يجب عليه الخروج مع الإمكان، لوجوب تفريغ ملك الغير عن الكون فيه عقلاً وشرعاً ولا حرمة في التصرفات الخروجية، لمكان الاضطرار بل تتصف بالوجوب فقط، ولا يحرم بقاؤه فيه مع عدم التمكن من الخروج وتصح صلاته فيه مع استيعاب الاضطرار، كل ذلك لقاعدة نفي الحرج، وحديث الرفع، بل الظاهر كونه من ضروريات المذهب إن لم تكن من الدين من دون فرق في ذلك كله بين القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، والقول بعدمه.

وأما إذا كان ذلك بسوء اختياره فالبحث تارة: في حكم خروجه عنه عرفاً وأخرى بحسب مسألة اجتماع الأمر والنهي بناءً على الجواز، وثالثة بحسب تلك المسألة بناءً على الامتناع.

أما الأول فالظاهر عن حال الناس رضاؤهم بخروج الغاصب والظالم والسارق عن ملكهم لا سيما إذا كان بعد إظهار ندامته وتوبته، وعدم حصول تضرر في مالهم، والتضمين لو تحقق ضرر عليهم، بل الظاهر أن متعارف الناس يستنكرون على المالك لو أظهر عدم رضائه بالخروج مع ما ذكرناه. فإذا رضي المالك بالخروج يجب بلا إشكال، لوجود مقتضيه، وبذلك تسقط جملة من الأقوال، لبنائها على حرمة الخروج.

ويشهد لما قلناه عدم تعرضهم (قدهم) في رد المغصوب المنقول لاحتمال الحرمة، بل يصرحون بوجوبه مطلقاً مع أن المسألتين من واد واحد. ويمكن أن يقال: بأن الشارع يسقط اعتبار رضاه مع عدم التضرر بل ومعه لكن مع التضمين، فيصح الأمر بالخروج بلا مانع ومدافع، كما في صورة اضطرار الشخص إلى تناول غذاء الغير حفظاً لنفسه ولو كان الاضطرار بسوء اختياره، وكما في مورد الاحتكار، فتخرج المسألة عن مورد البحث حينئذ.

وأما الثاني فقد نسب إلى القائلين بالجواز أنه يتصف بالوجوب والحرمة معاً لما عرفت من تعدد الحيثية. ولكنه مردود ـ أولاً: بما مر من أنه لا بد من اعتبار المندوحة في المسألة ولا مندوحة في المقام. وثانياً: بأنه لا يتصور النهي الفعلي لمكان الاضطرار، فليس في البين تعدد الحكم حتى يكون من مورد الاجتماع إلا أن يقولوا بفعلية النهي في مورد الاضطرار إن كان حاصلاً بسوء الاختيار، ولكنه من الدعوى بلا شاهد عليها بل هو على خلافها، لبنائهم في الفقه على سقوط النهي مع الاضطرار مطلقاً، ومع ذلك ليس من مسألة الاجتماع لعدم المندوحة.

وأما الثالث: فقيل بوجوب الخروج شرعاً بلا عقاب عليه فعلاً لا من جهة النهي الفعلي ولا من جهة النهي السابق، لأن الاضطرار يسقط الخطاب والملاك معاً، فالمقتضى للوجوب موجود والمانع عنه مفقود.

وأشكل عليه أولاً: بأن سقوط الخطاب لأجل الاضطرار معلوم بخلاف أصل المبغوضية، بل هو ثابت فلا وجه لتعلق الوجوب الشرعي بما هو مبغوض فعلي.

وفيه: إنه مبني على ترجيح ملاك الإيجاب على جهة المبغوضية تقديماً للأهم على المهم فلا محذور فيه من هذه الجهة، فيكون نظير وجوب بيع مال الغير عند الاحتكار والاضطرار مع أن التصرف في ملك الغير مبغوض مطلقاً.

وثانياً: بأنه يكون الإيجاب الشرعي لغواً وبلا أثر مع حكم العقل بلا بدّية الخروج. وفيه: أن حكم الشرع حينئذ يكون إتماماً للحجة وتأكيداً لحكم العقل وقطعاً لعذر المكلف، كما في حرمة الظلم التي استقل العقل والعقلاء بها، وكما في وجوب رد المغصوب المنقول مع وجوبه عقلاً وشرعاً، ولو كان ذلك بسوء الاختيار فلا محذور في الوجوب الشرعي مع اللابدية العقلية.

وأما عدم العقاب فلانقلاب موضوع الاختيار إلى الاضطرار، فتنقلب العوارض واللوازم التابعة للموضوع لا محالة.

وقيل: بأنه واجب مع جريان حكم العقاب السابق عليه، وأما بالنسبة إلى

الوجوب فقد تقدم تصحيحه وعدم المحذور فيه، وأما بالنسبة إلى جريان حكم العقاب فلا دليل عليه إلا جملة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وإن نافاه خطاباً».

وفيه: إنه لم يقم دليل من عقل أو نقل على كلية هذه الجملة، وعدها من القواعد المعتبرة وإن كانت صادقة على نحو الإهمال وفي الجملة في مورد عمل الأصحاب بها فتنجبر بالعمل، واعتبارها في المقام أول الكلام.

وقيل: بعدم الوجوب الشرعي أصلاً، ولكن العقل يحكم باختيار أقل القبيحين. وفيه: ما ثبت من إمكان تصوير الوجوب الشرعي من دون محذور فيه، نفسياً كان أو غيرياً. هذا ما يتعلق بحكم الخروج.

وأما حكم الصلاة في حال الخروج فلا تصح في سعة الوقت وإمكان إتيانها في محل مباح بالاتفاق حتى عند القائلين بالجواز. وأما في الضيق فهي صحيحة حال الخروج بناءً على الجواز، وكذا بناءً على الامتناع ورضاء المالك بالخروج، كما استظهرناه، وكذا بناءً على عدم رضاه مع تغليب جانب الأمر. نعم بناءً على عدم رضاه وتغليب جانب النهي لا وجه للصحة، ولكن أنى لنا إثبات ذلك في ضيق الوقت، مع أن الصلاة لا تسقط بحال، ويأتي أنه لا دليل على تغليب النهي مطلقاً.

الأمر الثاني:

لا ريب في أنه لا تخلو واقعة من حكم من الأحكام، فبناءً على الجواز يكون مورد الاجتماع محكوماً بالوجوب والحرمة لتعدد الجهة، كما هو المفروض وأما بناء على الامتناع فلا بد من إثبات أحدهما، سواء كانت المسألة من باب التزاحم أم التعارض، وقد قيل بتغليب الحرمة في مورد الاجتماع، وطريقة منحصر إما بالدليل الخاص، أو القرائن العامة المعتبرة، ومع عدمها تصل النوبة إلى الأصل العملي.

أما الأول فلم يدعيه أحد. نعم ادعوا الإجماع على بطلان الصلاة في

المغصوب مع العمد والاختيار، والظاهر تسالم القائلين بالجواز عليه أيضاً، ويرد عليه: مضافاً إلى أنه ليس من الإجماعات التعبدية، بل حاصل مما يأتي من الوجوه التالية، أنه مختص بخصوص الصلاة ولا يجري في غيرها إلا أن يدعى الإجماع على عدم الفرق بين جميع الموارد. فتأمل.

وأما الثاني فقيل فيه وجوه ـ منها: أن العموم في النهي شمولي وفي الأمر بدلي، والأول مقدم على الثاني. وفيه: أنه كذلك إن كان الشمول وضعياً، وأما مع كون الشمولية والبدلية كلاهما بمقدمات الحكمة، فلا وجه للتقديم لتساويهما في مناط الاعتبار.

ومنها: أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة. وفيه: إن بناء العقلاء على تقديم أقوى الملاكين، سواء كانا مصلحتين، أم مفسدتين، أم بالاختلاف، مع أنه فيما إذا لم يمكن الجمع بينهما، وفي المقام يمكن جلب المصلحة ودفع المفسدة، بأن يصلى في غير المغصوب، لما تقدم من اعتبار قيد المندوحة في مورد النزاع.

ومنها: أن مقتضى الاستقراء تغليب جانب النهي على الأمر عند الدوران بينهما، كحرمة الصلاة على الحائض في أيام الاستظهار، وحرمة الوضوء من الإناءين المشتبهين. وفيه: أن ثبوت الاستقراء بالظفر على موردين مع وقوع الخلاف فيهما أيضاً لا وجه له، بل مقتضى سهولة الشريعة سقوط فعلية الحرمة عند عدم إمكان إتمام الدليل عليها، كما في جميع الشبهات التحريمية، ويعلم من ترتيب الشارع الأقدس أحكام الوطء الصحيح على الوطء بالشبهة، وصحة الصلاة مع الجهل بالغصب ونحو ذلك من الموارد التي ثبتت الصحة فيها أن مجرد المبغوضية الواقعية ما لم تكن مقرونة بالمنجزية الفعلية لا أثر لها، هذا مع أنه لا ربط للمثالين بالمقام إذ الحرمة فيهما تشريعية لا ذاتية، والمقام من الثاني دون الأول.

فتلخص أنه لا وجه لتقديم النهي على الأمر في مورد الاجتماع، وحينئذ فمقتضى البراءة العقلية والنقلية عدم فعلية النهي، وبعبارة أخرى أصالة عدم المانعية لمثل هذا النهي الذي لم تثبت غلبة مفسدته على مصلحة الأمر، فتصح

الصلاة، لإطلاق دليلها الشامل لمورد الاجتماع أيضاً، مع وجود المصلحة فيها.

إن قلت : مقتضى عموم النهي شموله لمورد الاجتماع أيضاً، مع أنه تعتبر في العبادة المصلحة الغالبة على المفسدة وهي مشكوكة.

قلت : أما شمول النهي الكاشف عن فساد الصلاة فهوممنوع إلا مع ثبوت غلبة المفسدة وفعلية النهي، وكلاهما ممنوعان. وأما اعتبار غلبة المصلحة في العبادة ، فلا دليل عليه بل يكفي مطلق المصلحة ما لم تكن مرجوحة. فالأقسام ثلاثة: تغليب المفسدة على مصلحة الأمر، وتساوي المصلحة مع المفسدة، وكون المفسدة مرجوحة بالنسبة إلى المصلحة، وعدم صحة الصلاة يختص بالقسم الأول.

ثمرة البحث:

الظاهر أنه لا ثمرة عملية لهذا البحث الطويل، لأن مورد الاجتماع إن كان توصلياً فيسقط الوجوب بالإتيان بالمجمع مع الإثم اتفاقاً. وإن كان تعبدياً وكان له بديل فالكل متفقون على أنه يتعين اختيار البدل ولا يجوز الإتيان بالمبدل وإن لم يكن له بدل وكان في سعة الوقت وإمكان التأخير والإتيان بغير مورد الاجتماع فظاهرهم التسالم على التأخير، وإن كان في الضيق وعدم إمكان التأخير فيظهر منهم عدم الخلاف في لزوم الإتيان في المجمع حينئذ، هذا كله بناءً على القول بتغليب النهي بناءً على الامتناع، كما نسب إلى المشهور. وأما بناءً على عدم التغليب، كما مر فعدم الثمرة بين القولين أظهر من أن يخفى.

المقصد الاول

مباحث الألفاظ

القسم الثالث

المفاهيم

تمهيد فيه أمور:

الأول : لم يرد لفظ المفهوم في الكتاب والسنة حتى يكون من الموضوعات الشعرية أو المستنبطة التي يحتاج إلى النظر والبحث، بل هومن الأمور المحاورية وقد يطلق ويراد به المعنى، فيكون مدلول اللفظ معنى من حيث أنه عني من اللفظ. (ومدلولاً) من حيث دلالته عليه. و(مفهوماً) من حيث أنه يفهم من اللفظ، فالحقيقة واحدة والتعبير مختلف.

وقد يطلق في العرف ـ ومنه الاصطلاح الأصولي ـ على ما يلازم الكلام عرفاً، وغير مذكور في اللفظ بحدوده وقيوده بحيث يصح الاعتماد عليه في المحاورات والاحتجاجات، سواء كان الكلام إنشائياً، مثل: أكرم زيداً إن جاءك، أم إخبارياً مثل: إن ضربتني ضربتك، وهذا هو المراد من جميع التعريفات وإن اختلفت التعبيرات، فيصح أن يقال: إنه حكم لغير مذكور؛ أو حكم غير مذكور، والمقصود بهما واحد.

ولا ريب في أن الدلالية والمدلولية والدلالة، من الأمور الإضافية فيسلتلزم كل منها الآخر، ولا يتحقق إحداها بدون الأخريين، فما يكون من صفات إحداها يكون من صفات البقية بالملازمة، فيصح أن يكون المفهوم من صفات الدلالة، أو الدال، أو المدلول، وإن كان بالأخير أقرب عرفاً.

كما أن كون المفاهيم من الدلالات الإطلاقية السياقية أقرب لدى العرف من كونها الدلالات الوضعية، ويشهد له أصاله عدم التفات الواضع إلى هذه الخصوصية، وإن كان من لوازم الكلام عرفاً فيما إذا كان ترتب الجزاء على الشرط على نحو ترتب المعلول على العلة التامة، وذلك لأن هذا اللزوم أعم من أن يكون ملحوظاً حين الوضع، كما هو واضح.

الثاني : المفهوم إما موافق مع المنطوق في الإيجاب والسلب، ويسمى (بمفهوم الموافقة)، والأولوية، والفحوى. كقوله تعالى : ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ فيدل على ترك اللهو واللعب بالأولى، وقوله تعالى : ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ فيدل على حرمة الإيذاء بالأولى.

وإما مخالف له ويسمى (بمفهوم المخالفة)، كقوله تعالى : ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾.

الثالث : لا ريب في أن شخص الحكم المتقوم بالموضوع في المنطوق ينتفي بانتفائه قهراً، ولا ينبغي أن يكون ذلك مورد النزاع، ولذا اتفقوا على أنه لا مفهوم في الوصايا، والأقارير، والأوقاف ونحوها، إذ ليس المنشأ فيها إلا شخص الحكم المتقوم بموضوع خاص، فليس ذلك كله من المفهوم في شيء أبداً. ومورد البحث في المفهوم انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الموضوع لا انتفاء شخصه.

إن قلت : إن ما حدث في المنطوق إنما هو شخص الحكم، وهو منتف بانتفاء موضوعه قهراً، والسنخ لم يحدث أصلاً حتى يبحث عن انتفائه أو عدمه.

قلت : المنشأ في المنطوق إنما هو طبيعي الحكم وهو غير مقيد بخصوص الموضوع وإن تقيد حصة منه بذلك، وإن شئت قلت: إنه إن كان القيد قيداً لطبيعي الحكم المنشأ فلا ريب في المفهوم، لأن زوال حصة من الطبيعي بزوال الموضوع لا يوجب زوال أصله، وإن كان للحصة فلا ريب في عدم ثبوته لانعدام أصل الحكم المنشأ حينئذ.

ثم إن النزاع في حجية المفهوم صغروي فقط، بمعنى أنه هل يكون للجملة الشرطية ـ مثلاً ـ مفهوم أو ليس لها مفهوم؟ وليس نزاعاً كبروياً، بمعنى أنه هل يكون المفهوم حجة أو لا؟ لأن بناء العقلاء على اعتباره على فرض ثبوته، فلا يكون مورد البحث من هذه الجهة.

ولنا أن ندخل مباحث المفاهيم مطلقاً في مباحث الملازمات العقلية غير

المستقلة، لحكم العقل بثبوت المفهوم إن ثبت كون القيد علة تامة منحصرة للحكم، وعدم حكمه كذلك، بل حكمه بالعدم مع عدم ثبوت العلية التامة المنحصرة، فالجامع بين جميع المفاهيم ليس إلا ذلك.

الرابع: لا أصل في المسألة الأصولية يتمسك بها إلا بناءً على جريان الأصل في الأعدام الأزلية، وأما في المسألة الفرعية فإن كان فيق البين أصل موضوعي فهو المرجع وإلا يرجع إلى أصالة البراءة، فتكون النتيجة متحدة مع عدم ثبوت المفهوم.

ثم إن المفاهيم كثيرة، وقد أنهاها في كشف الغطاء إلى عشرين، ولكن المعروف عنها عند الأصوليين ستة: مفهوم الشرط، والوصف، والغاية، والحصر، واللقب، والعدد. والضابطة الكلية في تحقق المفهوم في الجميع تحقق العلية التامة المنحصرة لما ذكر موضوعاً في المنطوق فمع تحققها لا شبهة في تحقق المفهوم، ومع عدم العلية، أو عدم التمامية، أو عدم ثبوت العلية التامة المنحصرة لموضوع الحكم المذكور في المنطوق بالنسبة إليه وعدمه، واستظهار ذلك لا بد أن يكون من العرف والمحاورات.

ثم إن الحاكم بثبوت المفهوم بعد الاستظهار إنما هو العقل، ولهذا أمكن إدراج هذه المباحث في العقليات غير المستقلة كما عرفت، ولكن ذكرناها في مباحث الألفاظ تبعاً للقوم، مع أنها بحسب الأنظار العرفية من سنخ الدلالات اللفظية.

الأول مفهوم الشرط

ثبوت المفهوم للجمل الشرطية متوقف على أن يكون الجزاء مترتباً على الشرط، كترتب المعلول على العلة التامة المنحصرة، فلا بد في ثبوته من إحراز هذه القيود الثلاثة. وإلا فلو كان الترتب من مجرد ترتب المقتضى (بالفتح) على

المقتضي (بالكسر) ، أو ترتب المعلول على العلة غير التامة المنحصـرة يسقط المفهوم لا محالة.

فمع انتفاء أصل العلية ـ بأن كان الترتيب اتفاقياً ـ أو التمامية ـ بأن كان من ترتب المقتضى (بالفتح) على المقتضي (بالكسر) ـ أو الانحصار ـ بأن كان من ترتب المعلول على علل متعددة ـ لا وجه للمفهوم عقلاً واتفاقـاً. ولا ريب في تحقق الثلاثة في القضايا التي سيقت لبيان الموضـوع كقول: «إِنْ رُزِقْتَ وَلَـداً فَاخْتِنْهُ» ونحوها الدالة على المفهوم لقرائن قطعية، وإنما البحث في بيان قاعدة كلية جارية في جميع القضايا الشرطية.

وما قيل في دلالتها على المفهوم وجوه:

الأول :إن دلالتها على العلية التامة المنحصرة وضعية، لتبادرها منها. وفيه: أن المتبـادر مطلق الترتـب في الجملة لا على نحو العليـة فضلاً عن التـامة أو المنحصرة، مع أنه يلزم أن يكون استعمالها في مطلق الترتب بناءً على تبادر العلية التامة المنحصرة مجازاً، وهو مشكل. وكون ذلك من باب تعدد الدال والمدلول أشكل، لأصالة عدم وجود دال آخر ولو بالأصل الأزلي.

الثاني : إن ذلك من باب الانصراف. وفيه: إنه ممنوع لغلبة الاستعمال في مطلق الاقتضاء والترتب، وعلى فرض الصحة فهو بدوي لا اعتبار به.

الثالث : إنها إطلاقية ،فإن كل واحد من إطلاق الشرط، وإطلاق ترتب الجزاء عليه، وإطلاق نفس الجزاء يقتضي العلية التامة المنحصرة، إذ لو كان في البين شرط آخر، أو كان الترتب على نحو الاقتضاء، أو صـح أن يكون الجزاء جزاءً لشرط آخر لذكر ـ ولو في كلام آخر ـ وحيث لم يذكر فيستفاد العلية التامة المنحصرة لا محالة، كما يستفاد الوجوب العيني التعييني النفسي عن إطلاق الأمر.

وفيه ـ أولاً : أنه يعتبر في التمسك بهذه الإطلاقات إحراز كون المتكلم في مقام البيان من هذه الجهات أيضاً ومع عدم الإحراز لا وجه للتمسك بها، إلا أن يقال: إن مقتضى ظاهر حال المتكلم حين التكلم كونه في مقام بيان كل ما له دخل

في مراده مطلقاً إلا مع القرينة على الخلاف، فيكون حكم صورة الشك حكم صورة إحراز كونه في مقام البيان، لأصالة كونه في مقام البيان، وهي من الأصول المحاورية المعتبرة في المحاورات والاحتجاجات.

وثانياً : أن ذلك، ليس إلا دعوى الانصراف الذي تقدمت المناقشة فيه كما أن الاستدلال عليه بأن الظاهر من الجزاء ترتبه على خصوص الشرط، وإلا لكان مستنداً إلى الجامع وهو خلاف الظاهر، يرجع إلى أحد الوجوه المتقدمة، فلا وجه لجعله دليلاً مستقلاً. وهذه الوجوه وإن أمكنت المناقشة فيها،لكن مجموعها بقرينةبناء العرف على استفادة العليةالتامة من الجمل الشرطية يكفي لإثبات المطلوب.

وقد استدل على عدم المفهوم تارة: بأنه لو ثبت لكان بإحدى الدلالات، والكل منتفية. وأخرى بقوله تعالى : ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُم عَلَى البِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً﴾، فإن مفهومه جواز الإكراه مع عدم التحصن وهو ضروري البطلان. وثالثة: باحتمال أن يكون في الواقع شرط آخر لم يذكر في اللفظ.

والجميع مردود : لأن الدلالة الالتزامية العرفية ثابتة، وعدم المفهوم بقرينة قطعية في الآية لا ينافي ثبوته في غيرها، واحتمال وجود شرط آخر مدفوع بظاهر الإطلاق ، كما مر.

ويلحق بذلك مبحثان:

المبحث الأول

الشرط والجزاء إما أن يكونا متحدين، كما إذا قيل : إن جاءك زيد فأكرمه . وإما أن يتعددا، كما إذا قيل: إن جاءك فأكرمه، وإن سلم عليك فسلم عليه. وأما أن يكون الشرط واحداً والجزاء متعدداً. أو يكون عكس ذلك، بأن يكون الشرط متعدداً والجزاء واحداً. ولا ريب في صحة الجميع ثبوتاً وإثباتاً في المحاورات.

وإنما البحث في الأخير مثل قولهم: «إِذَا خَفِيَ الأَذَانُ فَقَصِّر، وَإِذَا خَفِيَ الْجُدْرَانُ فَقَصِّر» فإن كانا متلازمين في التحقق الخارجي، فلا ريب في أن الشرط واحد وهو الجامع بينهما. وإن كانا مختلفين فيتحقق التعارض بين إطلاقي المنطوقين وبين مفهوميهما لا محالة، ولا بد حينئذ من دفع التعارض صوناً للكلام عن اللغوية.

ودفعه منحصر بإسقاط العلية التامة المنحصرة عن الشرط، ويحصل ذلك بتقييد إطلاق كل واحد من الشرطين بالآخر أما بالنسبة إلى التمامية فيكونان معاً شرطاً واحداً، فلا بد من ثبوت القصر من تحققهما معاً ولا يكفي ثبوت أحدهما، أو تقييد إطلاق كل واحد منهما بالآخر بالنسبة إلى الانحصار فيجب القصر بثبوت أول الشرطين ويكون الآخر كاشفاً عن ثبوت العلة سابقاً، وهذان الوجهان يشتركان في تقييد إطلاق الشرطين، فيسقط المفهوم لا محالة لابتنائه على الإطلاق من كل جهة؛، ومع تقييده ـ ولومن وجه ـ ينتفي المفهوم قهراً.

والظاهر أن العرف في نظائر المقام يساعد على الوجه الأول، ومع عدم الاستظهار العرفي وتردد التقييد بين أحد الوجهين يسقط المفهوم أيضاً للعلم الإجمالي باختلال شرط تحققه، وباقي الوجوه المذكورة في الكفاية وغيرها إن رجع إلى ما ذكرناه فهو، وإلا فهي ساقطة، كما هو واضح.

البحث الثاني

بناءً على أن كل شرط علة تامة منحصرة لترتب الجزاء، فإذا تعدد الشرط واتحد الجزاء في ظاهر الخطاب، فهل يتعدد الجزاء أيضاً بتعدد الشرط ـ كما إذا قال: إذا بلت فتوضأ، فبال مكرراً، فهل يجب تكرار الوضوء أيضاً؟ وتنقيح البحث يقتضي بيان أمور:

أحدها: الشروط المتعددة إما من صنف واحد أو لا، وعلى كل منهما فإما أن يكون المحل قابلاً لتعدد الجزاء ـ ولو بالاشتداد والضعف ـ أولا. والجميع داخل

في محل النزاع إلا الأخير، لأنه مع عدم قابلية المحل للتعدد، فحينئذ ينتفي النزاع عقلاً بانتفاء أصل موضوعه.

ثانيها : يمكن القول بتعدد الجزاء مطلقاً حسب تعدد الشرط، كما يمكن التفصيل بين وحدة الشرط صنفاً فيتحد الجزاء، وبين تعددها كذلك فيتعدد. كما يمكن إرجاع الشروط المتعددة مطلقاً إلى واحد، ويُعبَّر عنه بتداخل الأسباب، أو الاكتفاء عن الجزاءات المتعددة في مقام الامتثال بواحد، ويُعبَّر عنه بتداخل المسببات. والتداخل فيهما إما رخصة أو عزيمة هذه هي عمدة الوجوه المحتملة ثبوتاً في المقام.

ثالثها : ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث كل شرط فلا بد حينئذ من تعدد الجزاء حسب تعدد الشرط إلا إذا دلت قرينة معتبرة على الخلاف، فيدل على تداخل الأسباب أو تداخل المسببات، وهي على قسمين:

الأول : القرينة الخاصة، وهي في موارد مخصوصة، كظهور إجماعهم على كفاية طهارةواحدة عند اجتماع أحداث صغرى من صنف واحد أو من أصناف شتى .وكذا بالنسبة إلى كل واحد من الأحداث الكبرى إذا تكرر من صنف واحد، بل ومن أصناف متعددة، لقول أبي جعفر (ع): «إِذَا اجْتَمَعَتْ للهِ عَلَيَكَ حُقُوقٌ يُجْزِيكَ غُسْلٌ وَاحِدٌ».

الثاني : القرينة العامة وهي كثيرة :

منها : أن تعدد الجزاء حسب تعدد الشرط يوجب اجتماع المثلين لأن الجزاء طبيعة واحدة، فيتعدد الوجوب بالنسبة إلى الطبيعة الواحدة فيلزم اجتماع المثلين.

وفيه ـ أولاً : أن موضوع اجتماع المثلين المحال إنما هو في ما إذا كان المثلان عرضاً خارجياً، فلا موضوع له في الأحكام التي هي من الاعتباريات العقلائية؛ ولا تكون من الموجودات الخارجية.

وثانياً : أنه يلزم إذا لوحظت الطبيعة على نحوالوحدة لا من حيث السريان إلى

الأفراد، وإلا يتعدد الوجوب حسب تعدد الأفراد قهراً.

ومنها : أن إطلاق متعلق الجزاء يقتضي الاكتفاء بمجرد إتيانه مرة واحدة فقط، فإن مقتضى الإطلاق مطلوبية صرف الوجود حتى مع تعدد الشرط وهو يحصل بالمرة.

وفيه : أنه كذلك لولم تكن قرينة على الخلاف، وظهور تعدد الجزاء بتعدد الشرط من القرينة على الخلاف، مع أنه يقتضي الاكتفاء بصرف الوجود بالنسبة إلى طلبه فقط، ولا نظر له بالنسبة إلى طلب آخر وقضية أخرى.

ومنها : أن الجملة الشرطية عند تعدد الشرط لا تدل على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، بل على مجرد الثبوت الأعم من الحدوث الحاصل بالشرط الأول، والبقاء الكاشف عن الشرط الثاني ، فأصل الحدوث حاصل بالشرط الأول وباقي الشروط تكشف عن البقاء.

وفيه ـ أولاً : أنه من مجرد الدعوى، ولا شاهد عليها من عقل أو نقل. وثانياً: أنه يلزم أن تكون جملة شرطية واحدة بالنسبة إلى شخص دالة على الحدوث وبالنسبة إلى آخر دالة على البقاء، بل يلزم ذلك بالنسبة إلى حالات شخص واحد أيضاً، وفيه من الغرابة ما لا يخفى.

ومنها : أن الجزاء وإن كان متعدداً واقعاً، ولكنه يجزي الواحد من باب تداخل المسببات، كما إذا ورد. أكرم عالماً، وأكرم هاشمياً، وأكرم عادلاً، أي أكرم من كان جامعاً لهذه الصفات.

وفيه : أنه يحتاج إلى دليل وهو مفقود، والمثال أجنبي عن المقام، لأنه في ما إذا كان بين العناوين المنطبقة على الواحد عموماً من وجه وتصادقت عليه، وفي المقام لا يكون الجزاء إلا طبيعة واحدة قابلة للتكرر. وكذا لو قيل: بأن الجزاء يحدث عند كل شرط تأكيداً لا تأسيساً، فيكون من تداخل المسببات أيضاً، فإنه خلاف الظاهر، مع أن مقتضى الأصل في المحاورات هو التأسيس لا التأكيد.

ومنها : أن‌العلل‌والأسباب الشرعية ليست حقيقية حتى يمتنع اجتماعهما على واحد، بل هي معرِّفات وكواشف، فالعلة في الواقع واحدة والجزاء يكون واحداً.

وفيه : إنه لا فرق بين العلل التكوينية والشرعية في أنهما حقيقية تارة وكواشف عن العلل الحقيقية أخرى. والظاهر كونها حقيقية إلا مع الدليل على الخلاف، ولا دليل كذلك على نحو الكلية.

فتبين من جميع ما تقدم أن مقتضى الظاهرتعددالجزاء بتعدد الشرط سواء كان من صنف واحد أم كان من أصناف متعددة، وأن القول بتداخل الأسباب أو المسببات يحتاج إلى دليل خاص. ولكن يمكن أن يقال: إنه في ما إذا تعاقبت الشروط المتعددة من صنف واحد على محل واحد ولم يتخلل الجزاء بينهما كانت تلك الشروط بمنزلة شرط واحد عرفاً لأن المنساق عند المتعارف حينئذ أن‌الجنس شرط لا أن يكون خصوص الفرد شرطاً، والأدلة الشرعية منزلة على العرفيات، ولذا استقرت سيرة العلماء في الفقه على ذلك، كما لا يخفى.

تذنيبان :

الأول : لو فرض الإجمال وعدم استظهار تعدد الجزاء مع تعدد الشرط، فإن كان الشك في أن التكليف في الواقع واحد أو متعدد، فهومن موارد الأقل والأكثر فتجري البراءة بالنسبة الى الأكثر، ويتحد في النتيجة مع تداخل الأسباب.

وإن أحرز تعدد التكليف وشك في أن الجزاء الواحد يجزي عن التكاليف المتعددة ، فمقتضى قاعدة الاشتغال عدم الإجزاء ووجوب التعدد وإن شك فيهما معاً فيكون من القسم الأول وتجري البراءة عن الزائد.

الثاني : قد ورد الدليل على كفاية جزاء واحد عن شروط متعددة في موارد:

منها : ما تقدم من كفاية وضوء واحد عن أحداث صغرى، سواء كانت من صنف واحد أم لا، للإجماع.

ومنها: ما سبق أيضاً من كفاية غسل واحد عن موجبات كثيرة للغسل، لقول أبي جعفر (ع): «إِذَا اجْتَمَعَتْ للهِ عَلَيْكَ حُقُوقٌ يُجْزِيكَ غُسْلٌ وَاحِدٌ».

ومنها: كفاية كفارة واحدة لمن أفطر متعمداً في يوم من شهر رمضان متعدداً، سواء كان الإفطار من صنف واحد أم من أصناف متعددة، تخلل التكفير أم لا: ولكن الظاهر خروجه عن المقام تخصصاً لأن بالإفطار الأول يبطل الصوم فلا يبقى موضوع للكفارة بعد ذلك، ووجوب الإمساك في شهر رمضان إنما هو تأدبي لا ربط له بالكفارة، وتوجد هناك موارد أخرى مذكورة في الفقه، فراجع.

الثاني ـ مفهوم الوصف

الوصف إما أن يكون مذكوراً في الكلام، أو يستفاد من سياق الجملة ـ فيكون كالمذكور فيه في المحاورات ـ وعلى كل منهما فإما أن يكون الموصوف مذكوراً أو لا. ومورد البحث في المقام خصوص ما كان الموصوف مذكوراً في الكلام، وأما غيره فإنه أشبه بمفهوم اللقب، ويأتي البحث عنه.

فالأليق بعنوان البحث في المقام أن يقال: الحكم الثابت للمنعوت بنعت ظاهري أو سياقي هل يدور مدار وجود النعت؟

وكيف كان فالوصف والموصوف إما يكون بينهما التساوي، أو العموم المطلق، أو العموم من وجه، وأما ا التباين فلا يمكن أن يتحقق بينهما للزوم الاتحاد بين الصفة والموصوف في الجملة، ولا اتحاد بين المتباينين. والظاهر خروج الأول عن مورد البحث، لأن مقتضى التساوي بين الموصوف والصفة انتفاء الموصوف بانتفاء الوصف قهراً، فتكون القضيةمن السالبة بانتفاء الموضوع، إلّا أن يكون مورد نظرهم فيالمقام إلىالأعم من ثبوت الموضوع خارجاً أو فرضاً، ولكنه بعيد عن كلماتهم.

كما أنه لا إشكال في خروج القسم الأخير إن كان الافتراق من طرف الموضوع، إذ لا اعتماد فيه للوصف على الموصوف في ظاهر الخطاب وقد تقدم

اعتباره ، فما نسب إلى بعض الشافعية من أن قوله (صلى الله عليه وآله): «في الغَنَمِ السَائِمَةِ زَكاةٌ» يدل على عدم الزكاة في غير السائمـة. لا وجه له إلّا إذا استفيد العلية التامة المنحصرة من السائمة الواردة في الغنم في غير الغنم من سائر الأنعام التي فيها الزكاة أيضاً. فيبقى مورد البحث القسم الثاني ، والأخيـر في ما إذا كان الافتراق من ناحية الوصف ، وتكون البقية من اللقب الذي يأتي عدم المفهوم فيه. ومنه يظهر الإشكال في ما في الكفاية من تعميمه للجميع فراجع وتأمل.

ثم إن الوصف إما أن يكون علة تامة منحصرة لثبوت الحكم للموضـوع أو يكون مقتضياً له ، أو لا اقتضاء له أصلاً فيكون وجوده كعـدمه على حـد سواء ، والمفهوم إنما يثبت في القسم الأول فقط دون الأخيرين ، كما تقدم في مفهوم الشرط.

إذا عـرفت ذلك نقـول: إنه لا ريب في ثبـوت المفهوم للوصف في بعض الموارد لقرائن خارجية أو داخلية ، كما لا ريب في عدمه كذلك في بعض الموارد الأخر ، إنما الكلام في بيان القاعدة الكلية التي يصح الاستناد إليها في كل مقام ، وما يمكن أن يستند به عليها وجوه جميعها قابلة للمناقشة :

منها : دلالته على المفهوم وضعاً. وفيه ، أنه لو كان كذلك لما وقع الخلاف فيه ، ولكانت كتب اللغة مرجعاً لبعض ذلك من دون احتياج إلى إتعاب النفس إلى التمسك بالأدلة الخارجية.

ومنها : إنه لو لم يدل عليه لكان ذكره لغواً ، إذ لا فائدة فيه غير ذلك. وفيه: وضوح عدم انحصار الفائدة فيه ، بل له فوائد كثيرة ، كما لا يخفى على من تأمل في المحاورات ، فراجع علم المعاني والبيان.

ومنها : ما اشتهر من أن الأصل في القيد أن يكون احترازياً ، وأن تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية ، فيثبت المفهوم لا محالة. وفيه : أنه لا أصل لهذا الأصل إلا في الحدود الحقيقية والتعريفات الواقعية ، وهي كلها خارجة عن مورد الكلام.

وقضية تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية ليست من القواعد المعتبرة

مع أن الإشعار بـالعلية أعم من العليـة التامـة المنحصرة التي هي منـاط تحقق المفهوم، كما مر.

ومنهـا : إن من لزوم حمـل المطلق على المقيـد في المحاورات العـرفية يستكشف المفهوم للوصف أيضاً. وفيه: أن مناط حمل المطلق على المقيد إحراز وحدة الحكم فيهما، وتقديم النص ـ الذي هو المقيد ـ على الظاهر ـ الذي هو المطلق ـ والمناط في المقام إحراز العليـة التامـة المنحصرة للوصف فـلا ربط لأحدهما بالآخر. فليست في البين قاعدة كلية تدل على ثبوت المفهوم للوصف، بل لا بد في ثبوته من دلالة القرائن الخاصة المعتبرة عليه.

وقد يستدل على عدم المفهوم للوصف بقوله تعالى: ﴿**وَرَبائِبُكُم اللاّتِي في حُجُورِكُم مِنْ نِسْائِكُم اللَاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ**﴾ فإنه لو ثبت المفهوم لدلت الآية على حلية الربيبة إذا لم تكن في الحجر مع أنها محرمة أيضاً.

وفيه : إن ذلك لأجل الأدلة الخاصة الدالة على حرمة الربيبة مطلقاً ولو لم تكن في الحجر، مع أن عدم دلالة الوصف على المفهوم أحياناً لا يدل على عدم دلالته علية بالكلية كما هو واضح.

الثالث ـ مفهوم الغاية

البحث في الغاية من جهتين :

الأولى : في دخولها في المغيّا وعدمه، والتحقيق أن لها معنيين: فتارة يراد بها آخر الشيء باعتبار وجوده المختص به، كقولك: مساحة هذا الشيء ذراع. وهو داخل في المغيّا ، لأن كل شيء عبارة عن المحـدود بحد خـاص وشكل مخصوص.

وأخرى يراد بها ما ينتهي عنده الشيء باعتبار الحكم لا باعتبار الموضوع، كقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**﴾ . وحينئذ فيمكن أن يقال بـانتزاع

الغاية من أول جزء من الليل فتكون داخلة حينئذ، أوانتزاعها من آخر جزء من النهار فتكون خارجة لا محالة، ويختلف ذلك باختلاف الموارد، والمتبع هو القرائن المعتبرة ومع عدمها فالمرجع هو الاستصحاب فتكون النتيجة دخولها في المغي.

والمعروف بين أهل الأدب أن كلمة (حتى) و(إلى) تدلان على دخول الغاية في المغيّا ما لم تكن قرينة على الخلاف، ولكن اعتبار كلامهم أول الدعوى إلا مع ثبوت ذلك في المحاورات المعتبرة.

الثانية : أنها هل تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية؟ والتحقيق أنها إن كانت قيداً للموضوع تكون من الوصف حينئذ، وقد تقدم عدم المفهوم له. وإن كانت قيداً للحكم فتدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية قهراً، وإلا فلا تكون غاية وهو خلف مثل قوله (ع): «كُلُّ شَيءٍ طَاهِرٌ حَتّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ»، وقوله (ع) : «كُلُّ شَيءٍ حَلالٌ حَتّى تَعرِفَ أَنَّهُ حَرامُ» فلا وجه للطهارة بعد العلم بالقذارة والحرمة. ويمكن أن يعد هذا من الدلالة المنطوقية لا المفهومية وإن شك في كونها قيداً للحكم أوللموضوع فالمرجع الاستصحاب مع تحقق شرائطه وإلاّ فالبراءة، فتخرج حينئذ عن الدلالة منطوقية كانت أو مفهومية.

الرابع ـ مفهوم الاستثناء

مقتضى المحاورات المتعارفة في كل لغة أن الاستثناء من الإيجاب سلب؛ ومن السلب إيجاب، وأنه يدل على الحصر وأن الحكم المذكور في القضية مختص بالمستثنى منه، والمشهور أن انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى إنما هو بالمفهوم، فإن أرادوا ذلك في الجملة وفي بعض الموارد الخاصة لمناسبات مخصوصة فلا إشكال فيه، وإلا فالظاهر أنه في مثل (ليس) و(لا يكون) بالمنطوق لا بالمفهوم لتبادر ذلك منهما في المحاورات، ولا يبعد ذلك في مثل (إلّا) أيضاً إذا كان من حدود الحكم ومتعلقاته. وأما إذا كان من قيود الموضوع فمرجعه إلى الوصف وتقدم عدم المفهوم له، فيصح أن يقال: إن الأدوات الاستثنائية تدل على

انتفاء حكم ما قبلها عما بعدها بالمنطوق لا المفهوم إلا في بعض الموارد لقرائن خاصة.

وأما ما قيل : من أنها لو دلت على المفهوم لكان قوله (ع): «لَا صَلَاةَ إلّاَ بِطَهُورٍ»دالاً على كون الطهور صلاةً ولو لم تتحقق سائر الأجزاء والشرائط.

فهو باطل قطعاً، لأن مثل هذه التعبيرات إنما يقال عند بيان اعتبار ما بعد إلا لما قبلها تحققاً أو كمالاً، فيقال: لا صلاة إلا بطهور، ويكون عبارة أخرى عن قوله (ع): «الصلاة ثلث طهور، وثلث ركوع، وثلث سجود». وكما يقال: لا علم إلا بعمل، ولا إيمان إلا بصبر.

كما أن قبول إسلام من قال لا إله إلا الله لا يدل على ثبوت المفهوم للاستثناء على نحو الكلية، لما تقدم من احتمال كون الدلالة فيها أيضاً بالمنطوق مثل (ليس) و(لا يكون)، وعلى فرض كونها بالمفهوم فهي لقرينة خاصة، ولا تثبت بها الكلية.

وقد يقال: بأن المقصود من كلمة التوحيد الإقرار بوجود الله تعالى وتحقق فعليته من كل جهة، ونفي الشريك له تعالى. فإن قدر خبر (لا) النافية ممكن يكون المعنى : لا إله ممكن إلا الله فهو ممكن ويثبت الإمكان بالنسبة إليه تعالى، وهو أعم من الوجود الفعلي، إذ لا يلزم أن يكون كل ممكن موجوداً. وإن قدر موجود فيكون المعنى : لا إله موجود إلا الله فهو موجود فهو وإن دل على الفعلية والوجود ولكن لا يدل على امتناع الشريك له تعالى، لأن نفي الوجود أعم من الامتناع إذ ليس كل معدوم ممتنعاً.

نقول : أولاً: إن كلمة (لا) تامة لا تحتاج إلى الخبر مثل ليس التامة، فالمعنى أنه لا تحقق للمعبود بالذات إلا الله تعالى، وهو ظاهر في وجوده وامتناع معبود آخر غيره عز وجل.

وثانياً : يصح تقدير الخبر لفظ الممكن ولا يلزم المحذور، لما ثبت في محله من أن كل ما كان من المعاني الكمالية ممكناً بالنسبة إليه تعالى ولم يكن مستلزماً للنقص فهو واجب بالنسبة إليه، فقولك: لا إلـه ممكن إلا الله فهو ممكن، أي

واجب ، كما برهن عليه . قال الحكيم السبزواري :

إذ الوجود كان واجباً فهو ومع الامكان قد استلزمه
وقس عليه كلما ليس امتنع بلا تجشم على الكون وقع

وثالثاً : يصح تقدير الخبر لفظ الموجود، ويكون نفي الوجود عن جنس الواجب بالذات أو المستحق للعبادة ذاتاً ملازماً لامتناعه، لأنه لو كان ممكناً لتحقق .

ثم إن لفظ (إنما) يدل على الحصر والاختصاص ، لتبادر ذلك منه عند عرف أهل المحاورة ما لم تكن قرينة على الخلاف . وكذا لفظ (بل) الإضرابية المستعملة في الجملة المنفية مع كون الإضراب حقيقياً التفاتياً، فإنه يدل على الاختصاص أيضاً، لتبادره منه . وأما لو كان لبيان السهو والغفلة والغلط فلا يدل عليه، كما لا يدل عليه سائر أقسام بل المذكورة في الكتب الأدبية إلا مع قرينة معتبرة دالة عليه .

وقد يعد مما يدل على الحصر تعريف المسند إليه باللام، وتقديم ما حقه التأخير، فإن أريد أنها لأجل القرينة الخاصة ـ حالية كانت أو مقالية ـ فلا إشكال فيه . وإن أريد أنها وضعية فهي ممنوعة، لعدم التبادر كما لا يخفى .

الخامس والسادس ـ مفهوم اللقب والعدد

والأول ما كان طرفاً للنسبة الكلامية في الجملة، مسنداً كان، أو مسنداً إليه، أو من متعلقاتهما . وحينئذ فإن كان وصفاً يصير مورد بحث المفهوم من جهتين، بل يمكن أن يصير مورد البحث من جهات لأمور أخر أيضاً .

وعلى أي تقدير مقتضى الأصل والمحاورات العرفية عدم اعتبار المفهوم للقب، فإن قول: زيد قائم لا يدل على نفي القعود عنه ـ نعم حين القيام لا يصدق عليه القعود فعلاً من جهة امتناع اجتماع الضدين، ولا ربط له بالمفهوم ـ كما لا

يدل على نفي القيام عن عمرو بوجه من الدلالات، وقد ارتكز في النفوس أن إثبات شيء لشيء لا يدل على نفيه عما عداه عنه وعن غيره.

وأما العدد فتارة: يكون محدوداً بالنسبة إلى طرفي القلة والكثرة، كركعات الظهر مثلاً. وأخرى: بالنسبة إلى طرف القلة فقط، كالصدقات الواجبة المحدودة بحد خاص معين فلا يجزي الأقل منه. وثالثة: يكون محدوداً بالنسبة إلى طرف الزيادة، كنافلة الظهر حيث لا تجوز الزيادة على الثمانيةويجزي الأقل منها. ورابعة: يكون لا اقتضاء بالنسبة إلى الطرفين.

والكل ليس من المفهوم في شيء، والمنساق عرفاً من العددالتحديد بالنسبة الى الأقل إلا مع القرينة على الخلاف.

مباحث الألفاظ

القسم الرابع

العام والخاص

تعريف العام والخاص

العام والخاص من المعاني المرتكزة إجمالاً في الأذهان في كل لغة ومحاورة. والعموم عند العرف متقوم بالشمول والسريان، بخلاف الخصوص الذي هو في مقابله، ومنه يظهر أن لفظ (عشرة) مثلاً ليس بعام بالنسبة إلى الآحاد التي تكون تحتها، لعدم سريان هذا اللفظ وعدم إطلاقه بالنسبة إليها. نعم عو عام بالنسة إلى عامة العشرات فيشمل كل عشرة.

وهو وضعي، أو بمقدمات الحكمة، والمقصود بالذكر في المقام هو الأول ويأتي الأخير في المطلق والمقيد إن شاء الله تعالى.

وقد عرف العام بتعاريف كلها مخدوشة ما لم ترجع إلى ما هو المركوز في الأذهان، مضافاً إلى أنه لم يقع لفظي العام والخاص مورد حكم من الأحكام حتى يحتاج إلى التعريف والتزييف.

نعم الألفاظ الدالة على العموم والخصوص كثيرة الدوران في الأدلة وهي معلومة لكل أحد، سواء كان عارفاً بمعنى العام والخاص أم كان جاهلاً به.

ولا يخفي أن العام والخاص من الأمور الإضافية، فرب عام من جهة يكون خاصاً من جهة أخرى، كما أن رب خاص من جهة يكون عاماً من جهة أخرى، وقد يستعمل كل منهما في الآخر بالعناية إذا استحسنه الذوق السليم.

أقسام العموم :

والعموم إما استغراقي، أي شامل لكل ما يصلح أن يكون فرداً له، وهو كثير في الكتاب والسنة، كقوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾، ومثل ﴿**لا تشرب الخمر**﴾. أو بدلي، أي أن مدلوله فرد واحد لكن على البدل، فالعموم في البدلية الشاملة لكل فرد يصلح أن يكون بدلاً لا في الفرد من حيث هو، كما في القسم الأول. وهو أيضاً كثير في الشرع. أو مجموعي، أي يلحظ جميع الأفراد عنواناً واحد للعام وكأنه ليس

له إلا فرد واحد وهو المجموع من حيث المجموع ، كغسل الجنابة، فإن جميع البدن بتمام أعضائه جعل شيئاً واحداً بحيث لو لم يغسل موضع رأس إبرة لبطل الغسل.

ولازم الأول تحقق الإطاعة بامتثال كل فرد والعصيان بترك فرد آخر فيصح أن تتحقق في عام واحد الإطاعة والعصيان معاً، بل إطاعات وعصيانات. ولازم الثاني تحقق الإطاعة بإتيان فرد ما وعدم تحقق العصيان إلا بترك الجميع. وأما الأخير فهو على عكس الثاني، فلا تتحقق الإطاعة فيه إلا بإتيان الجميع ويتحقق العصيان بترك فرد ما. وليس في القسمين الأخيرين إلا إطاعة واحدة وعصيان كذلك بخلاف القسم الأول، إذ يصح تعدد الإطاعة والعصيان فيه، كما هو واضح.

ألفاظ العموم :

قد شاع في كل لغة ألفاظ للعموم؛ وأخرى للخصوص، وثالثة تستعمل تارة في الأول وأخرى في الأخير لقرائن خارجية أو داخلية، والألفاظ المتداولة في العموم خمسة: لفظ (كل) وما بمعناه، والنكرة في سياق النفي أو النهي، والمحلى باللام - جمعاً أو مفرداً.

واختلف في أن هذه الدلالة وضعية أو إطلاقية، أو أن الأولى بالوضع والبقية بالإطلاق. والظاهر هو الأخير ، لظهور هذه الألفاظ الخمسة في العموم، والظهور حجة معتبرة عند العقلاء وضعياً كان أو إطلاقياً، نعم قد يقال إن الظهور الوضعي أقوى من الإطلاقي فيقدم عليه مع التعارض، ولكنه دعوى بلا شاهد، اللهم إلا أن يصير ذلك موجباً لأظهرية ما يستند إلى الوضع دون غيره ولا ريب في تقديمه عليه حينئذ، لتقدم الأظهر على الظاهر في المحاورات، كتقدم النص عليهما كذلك.

استعمال العام في المخصص :

لا ريب في ظهور كل عام في العموم، والظاهر حجة ما لم تكن قرينة على الخلاف، والمخصص من القرينة على الخلاف، فيكون العام ظاهراً في العموم أو الحجة في غير مورد التخصيص على ما هو المشهور بين الأعلام، بلا فرق فيه بين

المخصص المتصل والمنفصل ولا إشكال فيه بناءً على كون العام المخصص حقيقة في العموم بعد التخصيص، كما هو التحقيق. وأما بناءً على كونه مجازاً بدعوى أنه من قبيل اللفظ الموضوع للكل المستعمل في الجزء، فكذلك أيضاً.

أما أولاً: فلأن دعوى المجازية باطلة، لتقوم العموم بالإرسال والسريان وعدم تحديده بحد معين ومرتبة خاصة، فمهما تحقق الإرسال والسريان يتحقق العموم لا محالة ـ وسعت دائرته أو ضاقت، كثرت الأفراد أو قلت ـ فهو من هذه الجهة كاسم الجنس الصادق على القليل والكثير صدقاً حقيقياً مع استفادة القلة والكثرة من القرائن الخارجية، ولكن القلة والكثرة ملحوظة في العموم من جهة السريان والشمول، وفي اسم الجنس من جهة الذات المهملة المبهمة ,فهو حقيقة في السريان ' سواء كثرت الأفراد لعدم التخصيص، أو قلت بوجود المخصص، فيكون ظاهراً في العموم وحجة فيه ما لم تكن حجة أقوى على الخلاف.

ومنه يظهر أنه ليس من قبيل اللفظ الموضوع للكل المستعمل في الجزء، لأن الكل محدود بحد خاص بخلاف السريان، فإنه غير محدود بحد خاص، كما تقدم.

وثانياً: على فرض المجازية يكون حجة في الباقي بعد التخصيص لوجود المقتضي ـ وهو الظهور اللفظي ـ وفقد المانع، لأصالة عدم مخصص آخر فإنه لا فرق في حجية الظهور بين كونه مستنداً إلى الوضع أو إلى سياق اللفظ ولو كان مجازاً.

وما ذكره في الكفاية من أن المقتضي هو الدلالة على تمام الأفراد ومع التخصيص لا وجه لثبوت المقتضي.

باطل: لأن المقتضي إنما هو ذات الدلالة على نحو الانبساط المنطبقة على التمام وعلى ما في ضمنه.

هذا مع أن استعمال العام المخصص في تمام الأفراد لا بأس به إن كان في البين غرض صحيح من التفنن في البيان، أو تشريع القانون الكلي أو نحو ذلك، فيكون العام مستعملاً في تمام الأفراد بالإرادة الاستعمالية إلا أن الإرادة الجدية

تعلقت ببعضها، والظاهر أنه لا ثمرة عملية بل ولا علمية لهذا البحث. فلا وجه للإطالة بأكثر من ذلك.

أقسام إجمال المخصص وأحكامها

العام والخاص إما مبينان من كل جهة، أو مجملان كذلك، أو يكون العام مجملاً والخاص مبيناً، أو بالعكس.

ولا إشكال في تمامية الحجة في الأول، كما لا ريب في عدمها في الثاني، لفرض الإجمال فيهما ولا حجية في المجمل. وكذلك الثالث، لأن الخاص كالقرينة للعام والمتمم لفائدته ومع إجمال ذي القرينة لا أثر لكون القرينة واضحاً ومبيناً.

وأما الأخير فعمدة القول فيه: إن الخاص إما متصل أو منفصل وإجمال كل منهما إما مفهومي أو مصداقي. ومنشأ الإجمال إما للتردد بين المتباينين، أو بين الأقل والأكثر، فهذه أقسام ثمانية. ويسري الإجمال من الخاص المتصل المجمل إلى العام بأقسامه الأربعة، لأنه من القرينة المحفوفة بالكلام وإجمال القرينة يسري إلى ذي القرينة في المحاورات العرفية فلا حجية للعام في محتملات التخصيص، بل ولا ظهور له فيها أيضاً، لفرض عروض الإجمال، وجريان بناء العقلاء على عدم التمسك به فيها حينئذ في محاوراتهم واحتجاجاتهم في الموارد المشكوك دخولها تحت العام والأخذ بالمتيقن بما هو داخل فيه ليس من باب ظهور العام بل من جهة اليقين به، فلا يكون العام ولا الخاص حجة في الفرد المشكوك، لفرض الإجمال فلا بد فيه من الرجوع إلى دليل آخر، ومع عدمه فإلى الأصول العملية ـ موضوعية كانت أو حكمية ـ وكذا في ما يأتي من القسمين من الخاص المنفصل حيث لا يجوز فيهما التمسك بالعام فيرجع فيهما إلى دليل آخر أو أصل، بل وكذا في ما يأتي من الشبهات المصداقية حيث لا يصح التمسك بالعام فيها.

وأما الخاص المنفصل فإن كان إجماله للتردد بين المتباينين مفهوماً أو مصداقاً

فلا حجية للعام في محتمل التخصيص أيضاً، للعلم الإجمالي بورود التخصيص في الجملة، وعدم وجود حجة معتبرة على التعين، ولا تجري إصالة عدم التخصيص، لمكان العلم الإجمالي.

نعم لا إشكال في بقاء ظهور العام في العموم، لفرض عدم كون المخصص المجمل متصلاً بالكلام وعدم احتفافه بما يوجب الإجمال، ولا ملازمة بين بقاء الظهور وحجيته، إذ ليس كل ظاهر بحجة، كما في موارد العلم بإرادة خلاف الظاهر تفصيلاً أو إجمالاً. وكذا ليس كل حجة من الظاهر، كما في حجية الأدلة اللبية، فيكون بينهما العموم من وجه، كما هو واضح.

وأما إذا كان الإجمال لأجل تردده بين الأقل والأكثر مفهوماً، فالعام حجة في محتمل التخصيص ـ وهو الأكثر ـ لاستقرار ظهوره في العموم وعدم المنافي له إلا في ما يكون الخاص حجة فيه ـ وهو الأقل ـ فقط، فيرجع في الأكثر إلى أصالة عدم التخصيص. فالمقتضي لحجية العام في الأكثر موجود ـ وهو الظهور ـ والمانع عنه مفقود ـ ولو بالأصل ـ.

وأما إذا كان إجماله لأجل التردد بين الأقل والأكثر مصداقاً، فهو النزاع المعروف بين العلماء ـ أنه هل يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية؟ ـ فذهب جمع إلى الأول، ونسب الأخير إلى المشهور، واستدل للأول بوجوه:

منها: وجود المقتضي لحجية العام في المشكوك وهو الظهور، وفقد المانع ولو بالأصل فتتم حجية العام فيه لا محالة. وفيه: أن الظهور مُسلَّم ولكن فقد المانع ـ وهو أصالة عدم التخصيص أول الكلام، لأنها من الأصول المحاورية العقلائية ولم يحرز بناؤهم على جريانها في المقام وإلا لما وقع الخلاف بين الأعلام، ويكفي الشك في الجريان بعد أن كان المدرك هو السيرة التي لا بد وأن يقتصر فيها على المتيقن، هذا مضافاً إلى أنه بعد العلم بورود المخصص المبين مفهوماً وتمامية الحجة بالنسبة إلى التخصيص من طرف المولى لا وجه لجريان هذا

الأصل ولو كان مدركه إطلاق أخبار الاستصحاب، إذ الأصل يجري فيما لا حجة فيه في البين، دون ما ثبتت فيه الحجة، وهذا هو الفارق بين المقام وبين ما تقدم من تردد المخصص من حيث المفهوم بين الأقل والأكثر حيث قلنا بصحة الرجوع إلى أصالة عدم التخصيص هناك في الأكثر وذلك لعدم تمامية حجة أقوى على خلاف العام هناك بالنسبة إلى الأكثر لفرض إجمال المفهوم فيرجع لا محالة إلى الأصل بخلاف المقام الذي تمت الحجة الأقوى على خلاف العام من طرف المولى فلم يبق موضوع للرجوع إلى الأصل.

إن قيل: بعد الاعتراف بثبوت حجة أقوى على خلاف العام فليكن الفرد المردد داخلاً تحت الخاص الذي هو الحجة الأقوى. يقال: لا ملازمة بين كونه حجة أقوى بحسب المفهوم بالنسبة إلى العام في الجملة حجة في الفرد المردد بين كونه داخلاً تحته أيضاً، بل مقتضى الأصل عدم هذه الملازمة.

هذا إذا كان المراد بأصالة عدم التخصيص الأصل المعروف. وأما إذا كان المراد الأصل الموضوعي فهو صحيح في المقام، ويأتي الكلام فيه.

والقول: بأن أصالة عدم التخصيص معارضة بأصالة عدم حجية العام في المشكوك. موهون باختلاف الرتبة بينهما، لأنه بعد جريان أصالة عدم التخصيص لا يبقى موضوع لجريان أصالة عدم الحجية، كما لا يخفى.

ومنها: أن مقتضى إطلاق العام بإطلاقه الأحوالي شموله للفرد المردد أيضاً، فيكون العام مبيناً للحكم الواقعي بالنسبة إلى أفراده الواقعية وللحكم الظاهري بالنسبة إلى الأفراد المشكوكة.

وفيه: أن المنساق من العمومات التكفل للأحكام الواقعية فقط، إلا أن يدل دليل من الخارج على أنها متكلفة للحكمين، أو للحكم الظاهري فقط.

ومنها: أن حجية العام في المقام أقوى وأظهر من الخاص. ولكن فساد هذا الوجه غني عن البيان.

ومن ذلك يظهر أن ما نسب إلى المشهور هو الأقوى، لأن الفرد المردد مشكوك دخوله تحت كل من العام والخاص فيشك في حجية كل واحد منهما بالنسبة إليه، والشك في الحجية يكفي في عدم الحجية. ولا ينفع فيها دخوله تحت ظهور العام، لما تقدم من عدم الملازمة بين الظهور والحجية، ويقتضي ذلك مرتكز المتعارف أيضاً فلا يبادرون إلى الحكم بدخول الفرد المردد تحت العام إلا بقرينة خارجية تدل عليه، مع أن فعلية الأحكام متوقفة على إحرازموضوعاتها ومع التردد فيها لا وجه لفعليتها. وحينئذ يرجع في حكم هذا الفرد المشكوك دخوله تحت كل واحد منهما إلى الأصول الموضوعية، ومع عدمها فإلى الحكمية إن لم يكن دليل خارجي على تعين حكمه في البين.

وأما ما قيل: من أن العام بعد التخصيص يكون كالموصوف والوصف، فكما لا يصح التمسك بدليل الموصوف مع عدم إحراز الوصف فالمقام مثله أيضاً. فهوحسن ثبوتاً ولا كلية فيه إثباتاً.

ولا فرق في ما ذكرناه بين ما إذا كان الإجمال من حيث المصداق في المخصص المنفصل اللفظي أو اللبي، لأن المناط كله تردد الفرد بين الدخول والخروج تحت كل من العام والمخصص، وفي مثله لا يبادر أهل المحاورة بالجزم بدخوله تحت أحدهما إلا بقرينة أخرى.

وعن صاحب الكفاية التفصيل بينهما فوافق المشهور في المخصص اللفظي، وأما في اللُّبِّي فذهب (قده) إلى حجية العام في الفرد المردد، وادعى بناء العقلاء عليه أيضاً.

وحاصل ما ذكره في وجه الفرق: أن في المخصص اللفظي قد ورد ظهوران: ظاهر العام، وظاهر الخاص، وتردد فرد بين الدخول في كل واحد منهما والخروج فلا يكون كل واحد منهما حجة فيه. وأما في اللُّبِّي فليس في البين إلا ظاهر واحد وهو ظهور العام فيكون ظهوره متبعاً ما لم يقطع بخروج فرد عنه، وحيث لا قطع بخروج الفرد المردد يكون ظهور العام متبعاً لا محالة.

ويرد عليه ـ أولاً : إن ما ادعاه (قده) من بناء العقلاء على التمسك بالعام في الفرد المردد مع المخصص اللبي دون اللفظي دعوى بلا شاهد، بل هو على خلافها.

وثانياً : أن مناط عدم جواز التمسك بالعام في الفرد المردد هو مجرد التردد بين الدخول والخروج، ولا ريب في وجود هذا المناط فيهما. نعم للتردد مراتب متفاوتة لا بأس بالتمسك بالعام في بعض مراتبه حتى في الدليل اللفظي أيضاً، وإن لم يصح في بعض مراتبه الأخرى، وبذلك يمكن جعل النزاع لفظياً.

والحاصل : أنه لا يصح الرجوع إلى دليل العام في جميع الأقسام الثمانية التي تقدمت الإشارة إليها، إلا في قسم واحد وهو ما إذا كان المخصص منفصلاً وكان مجملاً مفهوماً لتردد مفهومه بين الأقل والأكثر فيرجع في المشكوك إلى العام، ولا يصح الرجوع إلى العام في بقية الأقسام السبعة، كما لا يصح التمسك بالخاص في جميع الأقسام الثمانية، لسقوط اعتباره في الفرد المردد عند أهل المحاورة.

ختام فيه أمور:

الأمر الأول: لو صح سلب عنوان الخاص عن الفرد المردد بأمارة، أو قاعدة، أو أصل يشمله العام بلا كلام، لوجود المقتضي حينئذ ـ وهوظهور العام في الشمول ـ وفقد المانع.

وبعبارة أخرى : العام يشمل جميع ما يمكن أن يكون فرداً له، سواء كانت الفردية وجدانية أم ثبتت بالأمارة، أو بالقرينة المعتبرة، داخلية كانت أو خارجية، أم ثبتت بالأصل، موضوعياً كان أو حكمياً، فإذا قيل: أَكْرِمِ العُلَمَاءَ، وَلَا تَكْرِمِ الفُسَّاقَ. وتردد عالم بين كونه فاسقاً أو غير فاسق وقامت البينة على عدالته، أو جرت قاعدة الصحة في ما صدر منه، أو جرى استصحاب العدالة في حقه، فلا ريب في وجوب إكرامه، بل يصح نفي عنوان الخاص بالأصل الأزلي أيضاً.

فإذا ورد أن كل امرأة ترى الحمرة إلى خمسين إلا إذا كانت امرأة قرشية فتراها إلى ستين، وترددت امرأة بين كونها قرشية أو غير قرشية فبأصالة عدم انتسابها إلى قريش ينتفي انتسابها إلى قريش فيشملها العام قهراً، إذ المرأة وانتسابها إلى قريش كانتا معدومتين أزلاً وانتقض العدم بالنسبة إلى أصل وجود المرأة حساً دون الانتساب، فيستصحب العدم بالنسبة إليه.

وقد يقال ـ أولاً : من أن نفس العدم من حيث هو لا أثر له، وما له أثر هو عدم انتساب هذه المرأة بالخصوص، فما هو المعلوم سابقاً لا أثر له، وما له الأثر غير معلوم سابقاً، فكيف يجري الأصل.

وثانياً : إنه معارض باستصحاب عدم الانتساب إلى غير قريش فيسقطان بالمعارضة.

وثالثاً : إن جريان الأصل في الأعدام الأزلية خلاف العرف المبني عليه الأدلة.

ويمكن المناقشة فيه ـ أما الأول : فلأن المستصحب ليس ذات العدم المطلق، بل الحصة الخاصة منه المقترنة مع هذه المرأة واقعاً. وأما الثاني فلأنه لا وجه لجريان أصالة عدم الانتساب بالنسبة إلى غير القرشي، لشمول العموم له فإن مورد العام كل امرأة لم تكن منسوبة إلى قريش ولو كان عدم الانتساب لأجل الأصل المعتبر فيشمل العام كل امرأة صح نفي القرشية عنها بأي وجه أمكن. نعم لو صار العام مجملاً لجهةمن الجهات لا يصح التمسك حينئذ، فيجري الأصل ويتساقطان بالتعارض. وأما الأخير فلا يضر بعد شمول إطلاق أدلة الاستصحاب له.

الأمر الثاني : نسب إلى المشهور القول بالضمان في ما إذا ترددت اليد بين كونها أمانية، أو ضمانية مع أنه لا ضمان في الأمانية إلا مع ثبوت التعدي أو التفريط، فيوهم ذلك ذهابهم إلى التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. ويمكن دفع التوهم بأن

الضمان في نظائر المقام لأجل أصالة احترام ملك الغير التي هي من الأصول النظامية المعتبرة وليس لأجل العموم حتى يكون من التمسك بالدليل في الموضوع المشتبه، والتفصيل يطلب من الفقه.

الأمر الثالث: لو علم بخروج فرد عن حكم العام ولم يعلم أنه لأجل التخصيص أو التخصص، فبأصالة عدم التخصيص لا يثبت الأخير، لأنها إنما تكون معتبرة في مفادها المطابقي دون الملزومات لعدم الدليل على اعتبارها بالنسبة إليها من سيرة أو نحوها إلا إذا كان بينهما تلازم عرفي.

فلو قيل: أكرم العلماء وعلم بعدم وجوب إكرام شخص خاص لا يثبت جهله بأصالة عدم التخصيص بالنسبة إليه، والعرف لا يساعد عليه أيضاً.

الأمر الرابع: كل عام أو مطلق يكون في معرض التخصيص أو التقييد لا يصح العمل به قبل الفحص لعدم استقرار حجيته قبله، والمعتبر من الحجة الحجية المستقرة دون الشأنية المحضة، والشك في الحجية قبله يكفي في عدم الحجية. ويمكن بيان ذلك بصورة الشكل الأول الذي هو بديهي الإنتاج: ظاهر العام والمطلق قبل الفحص عن المخصص والمقيد في معرض الزوال، وكل ظاهر يكون في معرض الزوال لا اعتبار به، فظاهر العام والمطلق قبل الفحص عن المخصص والمقيد لا اعتبار به، وإذا سقط عن المعرضية تستقر الحجية وتصير فعلية.

ومنه يعلم مقدار الفحص إذ ليس له حد معين، والمناط كله تبدل شأنية الحجية إلى الفعلية واستقرارها وخروج العام أو المطلق عن المعرضية ويختلف ذلك باختلاف العمومات والمطلقات.

ومن ذلك يعلم أنه لا يجب الفحص في ما لا يكون معرضاً له وكان احتمال التخصيص والتقييد فيه مما لا يعتني به العقلاء، فيجب العمل بظاهر العام والمطلق حينئذ، ولكن هذا النحو من العام والمطلق قليل جداً.

ثم إنه لا يجب في الفحص المباشرة فتصح الاستنابة أيضاً، بل يصح الاعتماد على قول الخبير الأمين، هذا حال الأصول اللفظية، كأصالة العموم والإطلاق.

وكذا الحال في الأصول العملية، كأصالة البراءة، والتخيير والاستصحاب فإن تأخر رتبة اعتبارها عن الأدلة يقتضي أن لا تكون معتبرة إلا بعد الفحص واليأس عنها، وإلا فلا اعتبار لها حينئذ.

والفرق بين الفحص في الأصول اللفظية وبينه في الأصول العلمية أنه في الأولى لدفع المانع بعد وجود المقتضي، فإن المقتضي للحجية ـ وهو الظهور ـ موجود فيتفحص عن دفع احتمال المانع وأما في الأخرى فإنما هو لأجل إثبات أصل المقتضي للحجية، إذ لا مقتضى لها في الأصول العملية قبله، لأن الشك بالنسبةإلى الاعتبار لا اقتضاء محض، بلا فرق بين الأصول العقلية والنقلية، والتفصيل يطلب في محله. هذا ولو عمل بالأصول اللفظية أو العملية قبل الفحص، فإن طابق عمله للواقع وكان جامعاً للشرايط يصح، وإلاّ يجب عليه الإعادة أو القضاء، والوجه في كل منهما معلوم لا يحتاج إلى البيان.

الخطابات الشفاهية

اختلف الأصوليون في أن الخطابات في الشرع ـ مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا. . . .﴾ الذي ورد في القرآن في أكثر من ثمانين مورداً ـ هل تختص بالحاضر في مجلس الخطاب، أو يعمه والغائبين، بل المعدومين أيضاً؟ ولا بد أن يعلم أولاً أن أحكام الشريعة المقدسة الختمية ثابتة إلى يوم القيامة للجميع بضرورة الدين وإجماع جميع فرق المسلمين، وإنما البحث في شمول الخطابات الشفاهية

للغائبين والمعدومين أيضاً، وهذه الجهة من البحث مستغنى عنها بعد الإجماع والضرورة ، وحديث «حَلالُ مُحمدٍ (ص) حَلاْلٌ إِلَى يَوْمِ القِيَامَةِ، وَحَرامُهُ حَرامُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ». ثم إن الكلام يقع من نواح ثلاث:

الأولى : في أصل جعل القانون، الظاهر أنه لاوقع لهذا النزاع بالنسبة إلى مرتبة أصل جعل القانون ثبوتاً من حيث هو، إذ لا يعتبر فيه وجود مخاطب حين الجعل خصوصاً في القوانين الأبدية، كما جعلت في الشريعة الختمية، فيصدق جعل القانون على ما كتب في اللوح المحفوظ، أو ما أنزل على قلب نبينا (ص) ولو لم يطلع عليه أحد، وكذا في مقام إظهاره وإثباته، إذ يكفي فيه إظهاره بداعي إتمام الحجة وتمامية البيان على المكلَّف، سواء كان موجوداً أم غير موجود، وسواء كان الإظهار على نحو الجملة الخبرية أم الإنشائية، أم الكتابة أم غير ذلك مما يمكن به الإظهار والإعلان، ولو فرض أن توجيه الخطاب فيه يكون إلى شخص أو جمع فهو من باب المرآتية لكل من يصلح لذلك ـ غائباً كان، أو معدوماً ـ لغرض أن المتكلم في مقام جعل القانون وإنما اختار الكيفية الخاصة من البيان لدواع خاصة وجهات مخصوصة، مثل قوله تعالى :﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَلاَةَ وَأْمُرْ بِالمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ المُنْكَرِ﴾، وقوله تعالى : ﴿يَا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالعُقُودِ﴾. ويدل على ما ذكرنا العرف، وبناء العقلاء، وأصالة عدم اعتبار شيء في الجعل من حيث أنه جعل القانون وبيانه وإظهاره من طرف الجاعل.

وما ورد من تعدد نزول القرآن ولا ريب في اشتماله على القوانين الدنيوية والأخروية، فتارة نزل على اللوح المحفوظ، وأخرى على البيت المعمور، وثالثة نـزل في مكة أو المدينة متفرقاً بحسب الوقايع والمناسبات وفي جميع أطوار نزوله هو قانون أبدي. هذا في مرتبة أصل جعل القانون.

الثانية : من ناحية الخطاب من حيث أنه خطاب، فالخطاب هو إبراز المراد في الخارج بما اشتمل على أدوات الخطاب، سـواء كان ذلـك بداعي التفهيم والتفهم ـ كما هو الغالب فيه ـ أو بداعٍ آخر، كجعـل القـانون، أو التحسُّـر، أو

التحزُّن، أو التعشق أو غير ذلك من الدواعي الصحيحة الموجودة في الكلمات الفصيحة نظماً ونثراً، ويشهد له خطابات الله تبارك وتعالى مع الجمادات، كقوله تعالى: ﴿يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَماءُ أَقْلِعِي﴾. وقوله تعالى: ﴿يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ﴾. فيصح الخطاب بداعي جعل القانون بالنسبة إلى الغائب والمعدوم، كما يأتي لاحقاً فلا أثر لهذا البحث من هذه الجهة.

ثم إن حضور المخاطب لدى المتكلم بما اشتمل على أدوات الخطاب على أنحاء: فتارة هو الحضور الواقعي الإحاطي من كل جهة، كحضور الأشياء لدى الله عز وجل. وأخرى: هو الحضور الاعتقادي، كحضور المعبود لدى العابد، وهو في المعبود الواقعي حضور واقعي أيضاً. وثالثة: خارجي شخصي، كقولك لغريمك: أعطِني ما أطلُبُك. ورابعة: خارجي مرآتي، كقولك: يا بني صل، وأطع الله تعالى وخالف الشيطان ونحو ذلك وخامسة: فرضي اعتباري، كتكلم العاشق مع المعشوق في غيبته، وكتكلم من يتمرن درساً يريد أن يدرسه بعد ذلك في مجمع من الطلاب. فيكفي في صحة التخاطب مطلق الحضور بأي وجه صحيح، ويمكن أن تكون الخطابات الشرعية بلحاظ حضور الأمة حضوراً اعتبارياً لدى الصادع بالشريعة المقدسة، فلا ثمرة لهذا البحث من هذه الجهة أيضاً.

الثالثة: من ناحية البعث والزجر، فالبعث والزجر إتمام للبيان من طرف المولى لأجل إمكان الانبعاث من البعث والانزجار من الزجر. ولا فرق فيه بين الحاضر والغائب والمعدوم، لصحة إمكان الانبعاث والانزجار بالنسبة إليهما أيضاً. نعم لو كان المراد بالانبعاث والانزجار الفعلي منهما من كل جهة لا يصح بالنسبة إلى الغائب والمعدوم، بل ولا أثر بالنسبة إلى الحاضر أيضاً ما لم يتحقق جميع شرائط الفعلية، فهذا البحث كسابقيه في انتفاء الثمرة من هذه الجهة أيضاً. فيصح نفي الثمرة لهذا البحث أصلاً من هذه الجهات.

وأما كا ذكر له من الثمرة من حجية الظواهر بالنسبة إلى الغائبين والمعدومين، وصحة التمسك بالإطلاقات بناءً على الشمول.

ففيه : إنه مبني على إختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه، وهو باطل، كما يأتي، مع أن من قصد إفهامه جميع الأمة لا خصوص المشافهين.

فتلخص : أنه لا ثمرة عملية بل ولا علمية لهذا البحث بشقوقه وفروعه. ولو شك في تقييد الإطلاقات، وتخصيص العمومات بخصوصية المشافهين فمقتضى الأصل عدمه، كما في سائر القيود المشكوكة التي يرجع فيها إلى الأصل.

تعقيب العام بضمير يرجع الى بعض أفراده

إذا تعقب العام بضمير وتردد بين رجوعه إلى تمام أفراده أو بعضه ولم تكن قرينة على الأخير، فمقتضى أصالة التطابق بين الضمير والمرجع ـ التي هي من الأصول المعتبرة المحاورية ـ هو الرجوع إلى التمام. وأما إذا علم برجوعه إلى البعض وكان مع العام في كلام واحد، كما إذا قيل: أكرم العلماء بإعطائهم الخمس حيث أن إعطاء الخمس يختص بالهاشمي منهم، فلا حجية للعام بالنسبة إلى غير الهاشمي، لاحتفائه بما يصلح للقرينيةعرفاً وإن كان ذلك في كلامين، أو كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام، كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوء. . . وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾. والمراد بالعام الأعم من البائنات والرجعيات، وبالضمير خصوص الأخيرة، فهناك أصلان متعارضان :أصالة العموموأصالة التطابق بينالمرجع والضمير ـ التي تكون عبارة أخرى عن أصالة عدم الاستخدام ـ وهما من الأصول المعتبرة في المحاورات، والعمل بكل واحدة منهما يستلزم سقوط الأخرى.

وعن الكفاية تقديم إصالة العموم، لأنها جارية في تعيين المراد، وأصالة التطابق بين الضمير والمرجع جارية في بيان كيفية المراد مع القطع بأصل المراد، والمتيقن من بناء العقلاء في هذه الأصول هو الأول دون الأخير.

ويرد عليه ـ أولاً : سقوط هذا البحث رأساً لابتنائهعلى أن العام المخصص مجاز، وأما بناءً على ما مر من التحقيق من عدم كونه مجازاً بعد التخصيص وأنه

مستعمل في العموم على أي تقدير، فلا ريب في جريان أصالة العموم حينئذ وعدم محذور فيه بالنسبة إلى الإرادة الاستعمالية لا الإرادة الجدية الواقعية، ولا دليل على المطابقةبين الإرادتين من كل جهة، بل مقتضى الأصل عدم اعتبارها، كما لا ريب في أن الضمير يرجع إلى تمام العام بالإرادة الاستعمالية أيضاً لا الجدية الواقعية، فيتحقق العمل بالأصلين بلا مخالفة بينهما في البين بعد معلومية المراد الواقعي بالقرينة الخارجية، فيكون المقام مثل سائر الموارد التي يستكشف فيها المراد بتعدد الدال والمدلول.

إن قيل : بعد معلومية المراد الواقعي الجدي من الخارج فلا وجه لإرجاع الضمير إلى تمام العام. يقال: هذا نحو من التفنن في الكلام وهو من المحسنات، كما لا يخفى ويمكن أن تترتب عليه أغراض صحيحة أخرى أيضاً.

وثانياً : دعوى أن المتيقن من بناء العقلاء إجراء هذه الأصول في تعيين المراد لا في كيفية ما أريد أول الدعوى، لجريان بنائهم على الأخير أيضاً.

والحاصل : إنه يعمل بكلا الأصلين في الإرادة الاستعمالية ولا تعارض في البين مع وضوح المراد الواقعي في الإرادة الجدية، وعلى أي تقدير فلا ثمرة عملية لهذا البحث بعد تعيين المراد الواقعي بالقرينة، ومع عدمها فالمرجع الأصول العملية بعذ سقوط العام عن الحجية.

تخصيص العام بالمفهوم

لا ريب في أن مناط التخصيص إنما هو لأجل تقديم القرينة على ذي القرينة، والأظهر على الظاهر، وهذا مما اتفق عليه أهل اللسان في جميع الملل والأزمان، ومهما تحقق هذا المناط يصح التقديم بلا كلام، سواء كان بين المنطوقين أم المفهومين، أم بين المنطوق والمفهوم، وسواء كان المفهوم موافقاً أم مخالفاً. ولا إشكال في تحققه في مفهوم الموافق الذي هو عبارة عن موافقةالمفهوم مع منطوقه في الإيجاب والسلب، لقوة المفهوم حينئذ لكونه من الحكم القطعي، سواء كان بينه

وبين العام الذي يخصص به عموماً مطلق، أومن وجه.

وكذا في المفهوم المخالف الذي هو عبارة عن مخالفةالمفهوم مع منطوقه فيهما إن ثبت كونه أقوى من العام، مثل ما إذا كانت دلالة المفهوم وضعية ودلالة العام بمقدمات الحكمة، أو كانت الأقوائية مستندة إلى جهات أخرى ـ داخلية كانت أو خارجية ـ ولا تضبطها ضابطة كلية ويمكن أن يجعل النزاع في هذا البحث لفظياً، فمن أثبت تخصيص العام بالمفهوم يثبته في ما إذا ثبتت الأقوائية، ومن ينفيه إنما ينفيه في ما لم تثبت، فلا ثمرة عملية في هذا النزاع بعد ثبوت كلية الكبرى وإمكان إرجاع النزاع إلى الصغرى.

الاستثناء المتعقب لجمل متعددة

إذا تعقب الاستثناء جملاً متعددة، كقوله تعالى:﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُم ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا. . .﴾. فالمتبع هو القرائن المعتبرة داخلية كانت أو خارجية، فقد تدل على الرجوع إلى الكل، وقد تدل على الرجوع إلى البعض، وقد يظهر منها الإجمال. ومع عدمها فالمتيقن الرجوع إلى الجملة الأخيرة لو لم يكن الكلام مجملاً، وليس في البين قاعدة كلية يحكم بها بالرجوع إلى الكل أو البعض أو الإجمال.

وأما ما قيل: من أنه مع وحدةالفعل يرجع إلى الجميع، كأكرم الفقهاء والسادات والزهاد إلا الفساق، ومع تكرار الفعل الواحد أو تعدده فيرجع إلى الأخيرة فلا ريب في أنه من القرائن في الجملة. ولكن لا كلية فيه بحيث تكون قاعدة كلية تنفع في جميع موارد الشك.

تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد

استقرت السيرة من عصر الأئمة (ع) على تخصيص عمومات الكتاب وتقييد إطلاقاته بما اعتبر من الخبر الواحد، وذلك لما ارتكز في الأذهان من تقديم القرينة

على ذيها، والأظهر على الظاهر. والخبر المعتبر ـ الذي يصلح للتقييد والتخصيص ـ قرينة على بيان المراد من عمومات الكتاب وإطلاقاته، وأظهر بالنسبة إليهما فلا بد من تقديمه عليهما، ولو لا ذلك لانسد باب الاجتهاد ولزم طرح جملة كثيرةمن الأخبار.

وما استشكل في المقام ليس إلا شبهة في مقابل البديهة. مثل أنه لو جاز التخصيص والتقييد لجاز النسخ أيضاً ولا ريب في بطلانه، ولأن الخبر ظني الصدور والكتاب قطعي الصدور ولا وجه لتقديم الظني على القطعي، وللأخبار المستفيضة الواردة في أن ما خالف قول ربنا لم نقله أو زخرف، أو يضرب على الجدار.

والكل باطل: أما الأول فلأنه لا ملازمة بينهما لا شرعاً ولا عقلاً ولا عرفاً مع الفرق الواضح بين التخصيص والنسخ، فإن الأول خروج بعض الأفراد عن حكم العام مع بقاء أصل وجوده وظهوره وحجيته، والثاني إزالة أصل وجوده وتحققه بجميع مراتبة.

وأما الثاني فلأنه من تقديم الأظهر في الدلالة على الظاهر فيها لا أن يكون من تقديم الظني على القطعي من جهةالصدور، ونسبة الأخبار إلى الكتاب نسبة الشرح والتفسير والبيان.

وأما الأخير فلأن موردها المخالفة والمباينة المطلقة من كل جهة والتخصيص والتقييد ليس منها قطعاً.

الدوران بين التخصيص والنسخ

تاريخ صدور كل من العام والخاص تارة يكون مجهولاً، وأخرى: يكون زمان صدورهما معلوماً تفصيلاً وأن العام مقدم على الخاص، وثالثة: بالعكس، ورابعة: يعلم بأنهما صدرا متقارنين، وخامسة: يكون زمان صدور العام معلوماً تفصيلاً والخاص مجهولاً، وسادسة: بالعكس.

ومقتضى شيوع التخصيص وغلبته في المحاورات ـ حتى قيل ما من عام إلا وقد خص ـ وندرة النسخ جداً، والاهتمام بإثباته في الكتاب والسنة أكثر من الاهتمام لإثبات التخصيص، هو الحكم بالتخصيص في جميع تلك الأقسام، ويمكن أن يجعل هذا أصلاً محاورياً، وليس في البين قاعدة معتبرة كلية عند دوران الأمر بين النسخ والتخصيص تعين أحدهما إلا هذا، فيقال الأصل عدم النسخ مطلقاً إلا إذا ثبت بدليل قطعي لا سيما في أحكام الشريعة الأبدية، وهذا الأصل أقوى من أصالة عدم التخصيص، لما مرّ من كثرة التخصيص فأصالة عدم النسخ بمنزلة الأصل الموضوعي وأصالة عدم التخصيص كالأصل الحكمي في تقدم الأول على الثاني.

وما قيل: من أنه إذا تأخر زمان صدور الخاص عن العام بتعيين النسخ، لأن الخاص بيان للعام ومع التأخر يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح.

مدفوع ـ أولاً: بأن تأخير البيان القبيح إنما هو في ما إذا علم أن المقتضى له موجود من كل جهة والمانع مفقود كذلك، وأما مع عدم العلم به فلا محذور فيه، بل قد يجب ذلك فكيف بما إذا علم بالعدم، وقد جرت سيرة العقلاء أنهم يجعلون القوانين العامة ثم يذكرون مخصصاتهما في طول شهور بل أعوام، هذا حال القوانين الوضعية الزائلة فكيف بالقوانين الأبدية التي يختلف الحكم فيها باختلاف الموضوعات والأحوال مع أن موجبات تأخير البيان كثيرة جداً، كقصور الظروف، والأفهام والتقية ونحو ذلك.

وثانياً: إن الناسخ بيان أيضاً للمنسوخ كالخاص، غاية الأمر أن الخاص بيان لأفراد العام، والناسخ بيان لأزمانه فلا فرق فيهما من هذه الجهة، فالنسخ تَصرّف في المنسوخ زماناً والتخصيص تَصرّف في العام فرداً مع اشتراكهما في جامع البيانية.

وأما ما قيل: من أنه إذا ورد العام أو الخاص قبل حضور وقت العمل بالآخر

يتعين التخحصيص ولا يصح النسخ حينئذ، لعدم صحة النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ.

فهو فاسد : لأن الغالب في النسخ وإن كان بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ ولكن ليس ذلك من مقوماتهالذاتية بحيث يقبح بدونه، بل المناط كله وجود مصلحة فيه، سواء كان قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ، أو في أثنائه، أو بعده.

ثم إن المعروف في الثمرة بين النسخ والتخصيص، أن أثر التخصيص خروج الخاص عن حكم العام رأساً، والنسخ ارتفاع الحكم عن المنسوخ من حين ظهور النسخ. وإثبات الكلية لهذه الثمرة يحتاج إلى الدليل، وهو مفقود.

ومما لا مناسبة له بالأصول ما تعرض له القوم في المقام وهو مسألتا النسخ والبداء، ولا بد وأن ينقح الكلام فيهمافي غير المقام، وإنما تعرضنا لهما تبعاً لهم.

النسخ

مما تعارف في جميع القوانين النسخ ـ وقد اصطلح عليه في ما قارب هذه الأعصار بـ (إلغاء القانون)، ولم تخرج القوانين الإلهية عما تعارف بين البشر من الكيفيات والخصوصيات ـ من العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والناسخ والمنسوخ إلى غير ذلك ـ ولو قيل بأن هذه الأمور من لوازم جعل القانون لم يكن به بأس. فلا ريب في وقوعه، وقد دلَّت الأدلة الثلاثة من الكتاب والسنة والإجماع عليه في الجملة أيضاً، وإنما الكلام في حقيقته وعمدة الوجوه المحتملة فيه خمسة:

الأول : ظهور خلل في الحكم المنسوخ وعلم مستأنف ببعض خصوصياته مسبوقاً بالجهل بحيث لو علم به ابتداءً لم ينشأ الحكم المنسوخ البتة.

الثاني : إبداء القانون بصورة الدّوام لمصلحة في نفس الأمر، أو من دون مصلحة في المجعول والمتعلق، بل لمحض المصلحة في الإنشاء الصوري

فقط، ثم تبدل المصلحة الظاهرية بمصلحة أخرى واقعية في المتعلق تقتضي نسخ ما أنشأ أولاً، نظير التكاليف الصورية الامتحانية.

الثالث : كون المصلحة الموجودة في المتعلق محدودة بحد خاص في الواقع ولكن أنشأ في صورة الدوام لمصلحة في ذلك، فليس في الحقيقة نسخ بالنسبة إلى شيء وإنما أظهر ثانياً أن الحكم الأول كان محدوداً بحد معين فانقضى حده ثم إنشاء حكم آخر لمصلحة أخرى يقتضيها الوقت، وتبدل المصالح والمفاسد بحسب الظروف والمقتضيات والحالات مما يشهد بصحته الوجدان والبرهان.

الرابع : كون الحكم ذات مصلحة كاملة من جميع الجهات، ومقتضية للدوام أيضاً كذلك، ثم تبدلت تلك المصلحة بأخرى مساوية أو أقوى اقتضت رفع الحكم الأول ونسخه، فيكون النسخ تخصيصاً زمانياً، والتخصيص ـ المصطلح عليه ـ تخصيصاً فردياً.

الخامس : كون الحكم في الواقع هو الحكم الناسخ الذي سيثبت بعد ذلك وإنما أنشأ المنسوخ لمصلحة مقدمية لبيان الحكم الناسخ في ظرفه.

وكل هذه الوجوه صحيحة في النسخ في القوانين المجعولة وفي نسخ الله تعالى لأحكامه المتعالية في شرائعه المقدسة إلا الوجه الأول فإنه مستحيل بالنسبة إليه تعالى ، وإن كان هو الغالب في القوانين المجعولة.

ولكن لا محذور في صحة استناد البقية إلى الله تعالى من عقل أو نقل إلا شبهة واهيةوهي : أنه إن علم الله تعالى بأنه يرفع المنسوخ فلا وجه لإظهاره في صورة الدوام، وإن لم يعلم فهومسلتزم لجهله تعالى وهو محال، مع أنه إن كانت في المنسوخ مصلحة فلا وجه للنسخ وإن لم تكن فيه مصلحة فلا وجه لجعله حتى ينسخ.

ولكنه مردود : بأنه تعالى يعلم بالنسخ بلا إشكال إلا أنه اقتضت المصلحة لإظهاره بصورة الدوام ولا محذور فيه، ومنه يعلم أنه كانت في المنسوخ مصلحة

موقتة تختلف باختلاف المقتضيات والجهات.

وبعبارة أخرى: دليل الناسخ كاشف عن أن المنسوخ كان موقتاً في الواقع وإنما ذكر بصورة الدوام لمصلحة بلا فرق بينه وبين سائر الموقتات إلا أن التوقيت في النسخ كان بتعدد الدال والمدلول وفي غيره من الموقتات يمكن أن يتكفل دليل واحد لذلك، وإن شئت فقل: إن التوقيت في سائر الموقتات بجعل واحد وفي النسخ بتعدد الجعل.

ثم إنه لا يخفى أن النسخ في الشرائع الإلهية بالنسبة إلى أصول الدين قليل جداً، بل لا وجه له، وكذا بالنسبة إلى الفطريات العقلية التي كشف عنها الشارع وكذا بالنسبة إلى مهمات فروع الدين ـ من الصلاة، والصوم، والزكاة ونحوها ـ وإنما التغيير في جزئيات قليلة تقتضيها الظروف والأزمان، فتبدل الأحكام والشرائع المتعددة كتبدل حالات المصلي في الشريعة الختمية من الصحة والمرض، وفقد بعض الشرائط ووجدانه. فما قيل: إن الأصل في كل شريعة أن ينسخ ما قبلها. ساقط لا أساس له أصلاً. وقد فصلّنا القول فيه في التفسير فراجع.

البـــداء

وهو وجداني لكل فاعل مختار، وقد دل الكتاب الكريم، والسنة المستفيضة على ثبوته بالنسبة إلى الله تعالى أيضاً. قال تعالى: ﴿يَمْحُو اللهُ مَا يَشاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، وفي الصحيح عن أبي عبد الله (ع): «مَا عُبِدَ اللهُ بِمِثْلِ البَداءِ، وَمَا بَعَثَ اللهُ نَبِيّاً إِلّا بِالإِقْرارِ بِالْبَداءِ».

وحقيقته تجدد الاختيار للفاعل المختار لمصلحة ، وليس متقوماً بالجهل والندامة وإن تحققا بالنسبة إلى بَداء غيره عز وجل، كما أن السميع والبصير بمعنى العلم بالمسموعات والمبصرات وليسا متقومين بالجارحة الخاصة وإن تقوما بها في السمع والبصر الحيواني، ولا ريب في صحة إطلاقهما عليه عز وجل مع امتناع الجارحة بالنسبة إليه تعالى، وكذا لا ريب في صحة الإطلاق على ما نرى ونسمع

في النوم مع تعطيل السمع والبصر فيه عن العمل.

ولا إشكال في أن البداء من صفات الفعل، كالإرادة، والمشيئة، والقضاء والقدر. فهو تبديل لما وقع من القضاء، لا أن يكون في مرتبة الذات ولا العلم حتى يستلزم التغيير في الذات وهو محال. وأشكل على البداء لله تعالى بوجوه:

الأول: أن البداء يستلزم الباطل، لأنه تعالى إن علم بأنه سيبدو له ومع ذلك قضى بشيء فهو لغو، وهو قبيح، والقبيح محال بالنسبة إليه تعالى. وإن لم يعلم فهو جهل، وهو أيضاً محال عليه عز وجل.

ويرد عليه: أنه تعالى عالم بأنه سيبدو له ومع ذلك قضى بالقضاء الأول ثم نقضه وقضى بالقضاء الثاني لمصالح كثيرة في كل منهما، منها ترغيب الناس إلى الدعاء والأعمال الصالحة والتحذير عن الأعمال السيئة التي لها آثار في تنقيص الأعمار وحبط ثواب الخيرات وقطع الأرزاق وغير ذلك، ومنها أنه تعالى كل يوم ـ بل كل آن ـ في شأن، ولم يفرغ من الأمر، وليست يده مغلولة كما قال به اليهود.

الثاني: أنه إن كانت مصلحة القضاء الأول محدود بحد خاص به فلا وجه لتغييره، وإلا فلا وجه للقضاء الأول بذلك الحد.

ويرد عليه ـ أولاً: أنها كانت بالنسبة إليه تعالى لا اقتضاء فيصح معه القضاء الأول. وثانياً: أنها كانت محدودة بذلك الحد الخاص لو لم تعرض مصلحة أقوى وقد تحققت فتبدل القضاء لا محالة.

الثالث: بأنه مستلزم لتكذيب الرسل وعدم اعتماد الناس على إخبارهم بالمغيبات.

وفيه: بعد النقض بالنسخ في الأحكام، أن الإخبار بالمغيبات مع تلقين الأنبياء لأممهم صحة البداء بالنسبة إلى الله تعالى لا يستلزم التكذيب لفرض التفات الناس إلى البداء. أما قبل إخبار الأنبياء بالمغيبات أو بعده فلا مورد

للتكذيب أصلاً، فيكون الإخبار بالمغيبات على نحو الاقتضاء لولا البداء، كإخبار الطبيب بشفاء المريض مثلاً لو ساعدت المقادير.

ثم إنه لا ريب في عدم صحة تعلق البداء بالممتنعات، لاشتراط كون مورده مقدوراً مقضياً وهما من أسباب الفعل الخارجي، ولا خارجية بالنسبة إلى الممتنعات، ولا قضاء ولا تقدير بالنسبة إليها، وكذا لابداء بالنسبة إلى كليات العوالم ـ كانقلاب كرة الشمس مثلاً ـ وإنما مورده ما يتعلق بالناس من حيث دخل عملهم فيه خيراً كان أوشراً. وبالجملة مقتضى الأصل عدمه إلا في ما دلت عليه النصوص، فيكون مورد البداء خصوص بعض الممكنات في الجملة.

هذا وقد أجيب عن شبهة البداء بوجوه ـ منها: ما تقدم من أنه تجدد الاختيار، ولا إشكال فيه ثبوتاً ولا إثباتاً. ومنها: إنه بمعناه الحقيقي بالنسبة إلى خصوص هذا العالم لا جمع العوالم، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيهَا إلاّ لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ﴾ وقوله تعالى: ﴿حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالْصَّابِرِينَ﴾. مع أن علمه الأزلي يتحقق بالنسبة إلى جميع الأشياء أزلاً وأبداً، فقول: بدا الله، أي ظهر له في هذا العالم ما لم يكن ظاهراً ولا ينافي ذلك ظهوره له في سائر العوالم والمراتب. وفي البداء أبحاث أخرى ليس هنا محل ذكرها.

هذا ما يتعلق بالبداء إجمالاً. وأما ما يتعلق بلوحي المحو والإثبات الذين هما محور البداء، فلا نعلم حقيقتهما وخصوصياتهما وكيفية الثبت والمحو وغير ذلك مما ينوط بهما إلاّ خالقهما أو من أفاض عليه الخالق. والتفصيل يطلب من محله.

المقصد الاول

مباحث الألفاظ

القسم الخامس

المطلق والمقيد
والمجمل والمبين

المطلق والمقيد

وهما من الأمور الشائعة في المحاورات في جميع الألسنة، ولا تختص بلغة دون أخرى، ويتقوم بهما الإفادة والاستفادة، وبحث الأصولي فيهما من هذه الجهة لا لأمر يختص به دون غيره ، فكل ما هو مطلق عند متعارف الناس مطلق لديه أيضاً، وكذا المقيد وليس يحد اصطلاح خاص فيه. ومعناه عند الكل: ما لم يُحدّ بِحدّ ولم يُقيّد بقيد، وبالتعبير الإيجابي ما هو الشائع في الجنس، كالماء. أو الفرد، كرجل. وأما البدلية والشمولية فتستفاد من القرائن، خارجية كانت أو داخلية.

ولا فرق بين العام الشمولي والبدلي وبين المطلق الشمولي والبدلي ثبوتاً، وإنما الفرق بينهما بحسب مقام الإثبات، إذ لكل منهما لفظ يختص به.

ثم إن الإطلاق والتقييد من شؤون المعاني أولاً وبالذات ويتصف اللفظ بهما بالعرض، لمكان الاتحاد بين اللفظ والمعنى فيتصف كل منهما بصفات الآخر في الجملة، ولا ثمرةعملية بل ولا علمية في جعلهما من صفات المعنى أولاً وبالذات أو بالعكس، لظهور كل منهما في المعنى وفي اللفظ أيضاً، كظهورحسن المعنى وقبحه في اللفظ كذلك.

ولا ريب في كون الإطلاق والتقييد من الأمور الإضافية، فربَّ مقيد يكون مطلقاً من جهة ورُبَّ مطلقيكون مقيداًمن جهات، فهما من الأمور الإضافية وكذا العام والخاص. والمطلق الحقيقي هو اللا بشرط المقسمي المهمل عن كل قيد حتى عن عنوان اللا بشرطية.

وذلك لأن كل شيء إما أن يلحظ بذاته، ولا يتصف في هذا اللحاظ بالإطلاق والتقييد، لفرض قصر اللحاظ على الذات من حيث هي وهما ليسا في مرتبة الذات

قطعاً. أو يلحظ بالنسبة إلى ما هو خارج عن الذات، وحينئذ تتحقق الاعتبارات الثلاثة المعروفة.

لأنه إما أن يلحظ مقيداً ومشروطاً به ويُعبَّر عنه (بشرط شيء) ، أو مشروطاً بعدمه وهو (بشرط لا)، أو لا مقيداً به ولا بعدمه وهو (اللا بشرط)، ولا ريب في أن المقسم لهذه الأقسام لا بد أنيكون مهملاً عن كل جهة، كما هو الشأن في كل مقسم بالنسبة إلى أقسامه، وهنا لا بد أن يكون مجرداً حتى عن عنوان اللا بشرطية أيضاً حتى يصح أن يكون مقسماً للأقسام التي منها اللا بشرط.

وقد وقع البحث في أن المطلق هل هو اللا بشرط المقسمي، أو القسمي؟ وعلى الثاني لا يحتاج في إثبات الإطلاق إلى مقدمات الحكمة، لفرض لحاظ الإرسال فيه بخلاف الأول فإنه يحتاج إليها، لفرض إهماله حتى عن قيد الإرسال.

والحق هو الأول لأنه المطلق الحقيقي المجرد عن جميع القيود حتى لحاظ الإطلاق والإرسال، ويمكن إرجاع قول من قال بالثاني إلى الأول كما لا يخفى على من راجع وتأمل.

وأما احتمال أن يكون المطلق هو الذات من حيث هي فهو خطأ. أما أولاً: فلأن لحاظه من حيث هي نحو قيد يخرج به عن الإطلاق الصرف. وأما ثانياً : فلأن المطلق في المحـــاورات ما لوحظ فيه الذات مهملاً بالنسبة إلى عوارض الذات لا بالنسبة إلى نفس الذات من حيث هي. وبالجملة: إن المطلق هو اللا بشرط المقسمي المهمل عن كل قيد حتى عن الإطلاق فيحتاج في ثبوته له إلى مقدمات الحكمة، والعرف والعقل يشهد لذلك أيضاً.

ألفــاظ المطـلق

منها : اسم الجنس، وهو اللفظ الموضوع للذات المهمل عن كل قيد حتى قيد الإطلاق، سواء كان جوهراً، أم عرضاً، أم عرضياً، أم اعتبـارياً ـ كـالماء، والأبيض ، والبياض، والزوجية.

ومنها : علم الجنس ـ وليس لكل جنس علم ، بل هو مقصور على السماع، ولذا قيل :

« ووضعوا لبعض الأجناس علم كعلم الاشخاص لفظاً وهو عم »

ولا فرق بينه وبين اسم الجنس إلا من جهتين :

الأولى : أن اسم الجنس نكرة بخلاف علم الجنس فإنه معرَّف لفظي يجري عليه أحكام المعرفة في الجملة ـ من صحة الابتداء به ونحو ذلك ـ ولكن تعريفه اللفظي لا يسري إلى المعنى ، كما أن التأنيث اللفظي لا يسري إلى الذات. ولكن هذا القسم نادر في غالب الاستعمالات المحاورية خصوصاً في الفقه.

الثانية : أن اسم الجنس وضع لذات المعنى على نحو ما مر، بخلاف علم الجنس فإنه وضع لذات المعنى في حال تميزه عن غيره من دون أن يكون اللحاظ قيداً حتى يكون مقيداً ويمتنع صدقه على الخارجيات، بل بنحو القضية الحينية لا الشرطية، وهذه العناية أوجبت كونه معرفاً لفظياً، وهذا الفرق يرجع إلى الأول في الواقع.

ومنها : النكرة، وهو المفرد المبهم في الجملة، إلاّ أن التردد والإبهام فيه يتصور على أقسام ثلاثة :

الأول : التردد ثبوتاً وإثباتاً. وفيه: أنه خلاف المعهود في النكرات عند المحاورات، وليس له واقع إلا الفرض إذ لا تحقق للمبهم كذلك إلا في الفرض والتقدير لا بحسب التحقق حتى في الذهن والتصوير، لأن كلما كان له حظ من التحقق كان له نحو من الوجود.

الثاني : أنه المتردد ظاهراً لا في الواقع ، بل هو متعين واقعاً. وفيه: إن الظاهر من موارد استعمال النكرة في المحاورات العرفية إخباراً وإنشاءً غير ذلك، كما لا يخفى.

الثالث : أنها الطبيعة من حيث الوحدة البدلية السارية لكلما يصلح أن يكون

فرداً، والظاهر أن هذا هو المتبادر منها في الاستعمالات.

فالمطلق على أي تقدير الطبيعة المهملة فإن كانت متوغلة في الإبهام من كل جهة ـ نوعاً وصنفاً وفرداً ـ فهو اسم الجنس، وإن اتصف بالتعريف اللفظي مع الإهمال المعنوي من كل جهة فهو علْم الجنس، وإن كان إهمالها في خصوص الفردية البدلية السارية فقط فهي النكرة، فليس المطلق إلا الذات المتطورة بهذه الأطوار، وبعروض هذه الأطوار عليه يختلف اسمه فيسمى باسم الجنس، وبعلم الجنس، وبالنكرة. وإن لوحظت من حيث التحقق الخارجي فهو الفرد ويخرج بذلك عن الإطلاق، وهذا هو الموافق للعرف والعقل مع أدنى تأمل في البين.

ومنها : المفرد المعرَّف باللام جنساً، واستغراقاً، أو عهداً بأقسامه الخارجي والذهني والذكري، والبحث فيه من جهتين:

الأولى : في أن اختلاف اللام بهذه الأقسام هل هو وضعي، أو لأجل القرائن ـ خارجية كانت أو داخلية ـ وعلى الأول فهل هو بالاشتراك اللفظي، أو المعنوي؟

والحق سقوط هذا البحث عن أصله، لأن اللام لم يوضع في لغة العرب إلا لغرض تزيين الكلام، والربط بين جزئية، وجميع هذه الأقسام لا تستفاد إلا من القرائن والمناسبات داخلية كانت أو خارجية، لفظية كانت أو غيرها، لأن التزيين والربط الحاصل باللام معلوم وصحة انتساب الأقسام الى القرائن مع وجودها كذلك أيضاً والباقي مشكوك فيدفع بالأصل، وقد تقدم في بحث العام والخاص أن المفرد المعرف باللام من ألفاظ العموم أيضاً، وأن استفادة العموم منه ليست مستندة إلى الوضع بل تكون من مقدمات الحكمة، وعلى هذا فاستفادة الغموم والإطلاق من المفرد المعرف باللام لا بد أن تكون لأجل مقدمات الحكمة. .

الثانية : في دلالتها على الإطلاق، والحق أن استفادة الإطلاق إنما هو من نفس المدخول من حيث هو.

إن قلت : المعهودية بأقسامها نحو من التعين، مع أن المشهور بين الأدباء أن

الألف واللام أداة التعريف والتعيين، والتعريف ينافي الإطلاق فكيف يكون المعرف باللام من أقسام المطلق.

قلت : أما التعريف فهو لفظي فلا ينافي الإبهام المعنوي، مثل ما تقدم في علم الجنس: وكذا التعين الحاصل بالعهد لا ينافي الإطلاق أيضاً، لأنه ليس الإطلاق مقيداً به حتى ينافيه، بل يكون من باب انطباق المطلق وصدقه عليه قهراً وفرق واضح بين انطباق المطلق على شيء خاص وبين تقييده به، والثاني ينافي الإطلاق دون الأول. وبعبارة أخرى: العهدية والإطلاق من باب تعدد الدال والمدلول لا وحدة المطلوب حتى ينافي الإطلاق.

مقدمات الحكمة وما يتعلق بها

وهي من القرائن العامة غير المختصة بمورد دون آخر، وقد جرت سيرة أهل المحاورة على استفادة الإطلاق منها بعد تحققها، وتتركب من أمور :

الأول : كون المتكلم في مقام بيان المراد.

الثاني : عدم ما يصلح لتقييد الكلام بحيث يصح الاعتماد عليه لدى العرف.

الثالث : عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب في البين، ويمكن إرجاع الأخيرين إلى واحد ، وهو عدم وجود قرينة على التقييد ووجود القدر المتيقن قرينة. فمقدمات الحكمة في الواقع اثنان كون المتكلم في مقام البيان، وفقد القرينة على التقييد ومع تماميتها فالعاقل المتكلم إما أنه أراد الإهمال الواقعي ، أو أراد المقيد مع عدم القرينة عليه، وهما خلاف المحاورات العرفية المتداولة بين العقلاء ، فيتعين الإطلاق لا محالة، فكما أن ظاهر اللفظ حجة لدى العقلاء، ظاهر مقام التخاطب، وحال اللافظ أيضاً كذلك ما لم تكن قرينة على الخلاف .

ثم إنه قد يعد من المقدمات كون المورد قابلاً للإطلاق والتقييد فلا تجري المقدمات في المعاني الربطية والحرفية.

وفيه ـ أولاً : أن هذا مقوم موضوع جريان المقدمات، ومقومات الموضوع لا ينبغي أن تعد من لواحقه.

وثانياً : أنه ليس في الألفاظ والمعاني ما لا يتصف بالإطلاق والتقييد إلا أن بعضها يتصف بهما مستقلاً، كالمعاني الاستقلالية، وبعضها تبعاً كالمعاني الحرفية فلا وجه لهذا الشرط على كل تقدير فهو ساقط من أصله.

وينبغي التنبيه على أمور :

الأول : القدر المتيقن إما خارجي، أو في مقام التخاطب. وكل منهما لا يضر بالإطلاق ما لم يوجب ظهور اللفظ في المتيقن.

الثاني : ظاهر حال كل متكلم أنه في مقام بيان مراده إلا إذا كان هناك مانع، ويصح التمسك بالأصل المقبول في المحاورات أيضاً، فيقال: الأصل كون المتكلم في مقام البيان إلاّ مع الدليل على الخلاف، ولو شك في وجود المانع يدفع بالأصل.

ويكفي في إحراز كونه في مقام البيان فعلاًما هو المتعارف منه لدى الناس في البيانات الفعلية، سواء كان أبدياً أو لا . لأن البيان مراتب متفاوتة منها دائمية، ومنها ما داميّة بحسب الظروف والمقتضيات وهو تارة مع قصر المدة، وأخرى مع طولها، والكل يكفي للإطلاق مع عدم القرينة على التقييد. ولو شك في أنه أبدي أو غير أبدي، فمقتضى الأصل والظاهر هو الأول لا سيما في الأحكام الشرعية.

الثالث : الاحتياج إلى مقدمات الحكمة إنما هو لنفي القيدوالبشرط شيئية. وأما احتمال بشرط لائية فليس من الاحتمالات التي يعتني به العقلاء حتى يحتاج في نفيه إلى مقدمةالحكمة. نعم لو كان احتماله مما يعتني به كما في بعض الأمور المبنية على الدقة من كل جهة لاحتاج في نفيه إليها أيضاً.

ولا فرق في الإطلاق بين أن يكون حالياً، أومقامياً، أو لفظياً فالجميع يحتاج في إثباته إلى جريان مقدمات الحكمة بعد فرض اعتبار الكل في المحاورات

العرفية. والفرق بين الأولين والأخير أنه يصحّ استفادة فيهما من السكوت أيضاً كما لا يخفى.

الرابع: إحراز الإطلاق من كلام المتكلم تارة بالقطع، وأخرى بالظاهر والأصل على نحو ما تقدم في الأمر الثاني. وعلى كل منهما فإما أن يكون في البين ما يشك في كونه قيداً، أو لا يكون، فهذه أقسام أربعة. ولا ريب في ثبوت الإطلاق في ثلاثة منها، وهي ما إذا أحرز الإطلاق بالقطع، وسواء كان في البين ما يشك في كونه قيداً، أولاً، وما إذا أحرز بالأصل ولم يكن في البين ما يشك في كونه قيداً، كما لا ريب في عدم ثبوته في ما إذا أحرز بالأصل وكان في البين ما يصلح للتقييد، لعدم صحة الاعتماد على هذا الأصل حينئذٍ. وأما إذا لم يكن كذلك، بل كان من مجرد الشك فيه فأصالة الاطلاق محكمة، فيجري هذا الأصل في الشك في أصل التقييد، كما يجري في الشك في قيدية الموجود إلا إذا كانت أمارة معتبرة على التقييد.

الخامس: لا فرق في جريان مقدمات الحكمة وثبوت الإطلاق بها بين المعاني الإفرادية، والتركيبية، والإنشائية مطلقاً فيتصف الجميع به مع جريانها، ولا يتصف به مع عدم جريانها، كما هو واضح. وقد إستقرت السيرة على التمسك بإطلاق العقود، والجمل الشرطية، والأوامر والجمل الطلبية في الفقه.

وتتصف المعاني الربطية، والتبعية ـ كالحروف وما يلحق بها ـ بالإطلاق والتقييد بتبع متعلقاتها، لمكان الوحدة الاعتبارية بينهما، فتسري عوارض المعاني الاستقلالية إلى المعاني التبعية المتقومة بها أيضاً. نعم إذا لوحظت تلك المعاني التبعية منسلخة عن المعاني الاستقلالية لا وجه لعروض الإطلاق والتقييد عليها، إذ لا ذات لها إلا في الغير وبالغير، وما كان كذلك لا معنى لاتصافها ذاتاً بأية صفة كانت. وبذلك يمكن الجمع بين الكلمات، فمن يقول بعدم اتصاف المعاني التبعية بهما أي بالذات، ومن يقول باتصافها بهما أي بالتبع، وهذا وجه صحيح.

السادس: لا تتصف الأعلام الشخصية من حيث التشخص بالإطلاق لأن

التشخص ينافي الإرسال والسريان، فلا تتصف بالتقييد من هذه الحيثية أيضاً، لما يأتي من أن بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، فكل ما لا يتصف بالإطلاق لا يتصف بالتقييد أيضاً. نعم يصح اتصافها بهما من حيث عوارضها، كالزمان والمكان وسائر صفاتها المحفوفة بها، كالطول والقصر، والسواد، والبياض ونحوها، إذ كل شيء محفوف بعوارض لا تحصى، لأن من شؤون الممكن الاحتفاف بالعوارض، بل يتصف الواجب تعالى بالأوصاف الإضافية الكثيرة، كالخالقية، والرازقية، والرأفة، والقهارية وغير ذلك مما لا يحصى.

السابع: يمكن أن تكون للكلام جهات عديدة قابلة للإطلاق والتقييد فإن تمت مقدمات الحكمة بالنسبة إلى جميعها يثبت الإطلاق كذلك وإلا فبالنسبة إلى ما تمت فقط، ولا يثبت بالنسبة إلى ما لم تتم إلا إذا كانت ملازمة بين الجهات عقلية كانت، أو عرفية، أو شرعية فيثبت الإطلاق حينئذ بالنسبة إلى جميع الجهات، وإن تمت المقدمات بالنسبة إلى بعضها فقط، لفرض تحقق الملازمة بين الجهات جميعها.

الثامن: لا وجه لاحتمال ورود التقييد المعصومي لإطلاقات الكتاب والنسة بعد الغيبة الكبرى لانقطاع طريق الوصول إليه (عجل الله تعالى فرجه الشريف) فينحصر احتماله بتحقق الإجماع ودليل العقل المعتبرين شرعاً.

التقييد

المشهور أن التقابل بينه وبين الإطلاق من تقابل العدم والملكة، لأن المطلق عبارة عن عدم التقييد عما يصلح أن يكون مقيداً به، هذا إن عرف المطلق بالعنوان السلبي، وأما إذا عرف بالعنوان الإيجابي، كالإرسال والسريان فيصح أن يكون بينهما تقابل التضاد، لكون كل منهما وجودياً لا يصح اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة، وليس التضاد إلا ذلك. ولا بأس باجتماع بعض أقسام التقابل مع بعضها الآخر مع اختلاف العنوان والجهة.

وأما تقابل السلب والإيجاب ـ بناءً على تفسير المطلق بالتعبير السلبي ـ فعن

بعض عدم صحته بينهما لما ثبت من أنه لا يمكن ارتفاع النقيضين وفي المقام يجوز ذلك، كما في أخذ قصد الأمر في متعلقه حيث لا يصح تقييد الأمر به ولا إطلاقه بالنسبة إليه فيرتفع الإطلاق والتقييد في هذا المورد.

ويرد عليه ـ أولاً : أن قصد الأمر ممكن أخذه في متعلقه، كما تقدم بيانه.

وثانياً : أن الممتنع من ارتفاع النقيضين إنما هو بحسب الواقع ولا ريب في عدم جوازه في الواقع ،لأن الأمر بالنسبة إلى متعلقه إما مطلق في علم الله تعالى، أو مقيد وإن لم يمكن الإطلاق والتقييد بحسب الاعتبار الصناعي، فارتفاع الإطلاق والتقييد الصناعي لا محذور فيه، ولا تعتبر الموافقة بين كل أمر صناعي وبين الأمور الواقعية لأن الأول اعتباريات محضة، وارتفاع الضدين واجتماعهما في الاعتباريات لا بأس به. ولا ثمرة عملية معتد بها في تحقيق أن التقابل بينهما من أي الأقسام، بل ولا ثمرة علمية أيضاً.

ثم إن صدق المطلق على المقيد ـ كصدقه على نفسه ـ حقيقي، لما تقدم من أنه اللابشرط المنقسم إلى الأقسام، ولا ريب في تحقق المقسم في جميع أقسامه، وصدقه عليها صدقاً حقيقياً، بل وكذا لو كان المطلق عبارة عن اللابشرط القسمي، فيصح أن يكون صدقه على المقيد حقيقياً من باب تعدد الدال والمدلول فيكون لفظ المطلق قد استعمل في ذات المعنى ويستفاد التقييد من دال آخر فلا يكون من استعمال اللفظ في غير الموضوع له حتى يكون مجازاً، لتحقق الإرادة الاستعمالية بالنسبة إلى كل منهما وهي تكفي في الصدق الحقيقي، ومقتضى الأصل عدم اعتبار شيء آخر. نعم لو اعتبرت الإرادة الجدية الواقعية في الصدق الحقيقي يكون مجازاً حينئذ، لعدم تحقق تلك الإرادة إلا بالنسبة إلى القيد.

ختام فيه أمران:

(الأول :) يعتبر في حمل المطلق على المقيد، وسقوط الإطلاق عن الاعتبار إحراز وحدة التكليف وثبوت التنافي بينهما وإلا فيصح الأخذ بمفاد كل واحد من الدليلين ولا موضوع للتقييد حينئذ، ولذا اشتهر بين الفقهاء أنه لا موضوع له في

غير الإلزاميات لعدم إحراز وحدة التكليف فيها، بل القيود الواردة فيها من باب تعدد المطلوب غالباً إلا إذا دل دليل من الخارج على وحدته، ولو شك في مورد أنه من باب وحدة المطلوب أو تعدده فلا موضوع للتقييد أيضاً لعدم إحراز وحدة المطلوب وتجري أصالة الإطلاق بلا محذور.

والحاصل أن الأقسام ثلاثة: فتارة: يحرز وحدة المطلوب، وأخرى: يحرز عدمها، وثالثة: يشك فيها. ويتعين التقييد في الأول دون الأخيرين فيصح الأخذ بالإطلاق فيهما أيضاً.

(الثاني) : كل ما ورد لبيان الجزئية أو الشرطية أو المانعية أو القاطعية، لا ريب في تحقق موضوع التقييد بالنسبة إليها وإلا لبطل وجوبه وتشريعه بلا فرق فيه بين الإلزاميات وغيرها. وكذا ما كان واجباً نفسياً في شيء آخر بحيث لو لم يكن الآخر لكان وجوبه لغواً، كبعض واجبات الحج. واستفادة ما ذكر إما من القرائن الداخلية أو الخارجية، ومع الشك في شيء مما ذكر فمقتضى الأصل اللفظي والعملي عدم وجوبه فلا موضوع للتقييد، كما أنه مع تحقق موضوعه لا وجه لحمل القيد على الندب والأخذ بالإطلاق لأنه خلاف طبع القيدية ويحتاج إلى قرينة دالة على ذلك.

ثم إن جميع ما تقدم في أقسام إجمال العام والمخصص وأحكامها تجري في إجمال المطلق والمقيد أيضاً، وكل مورد لا يصح فيه التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لا يصح فيه التمسك بالمطلق أيضاً. وكل مورد يجوز ذلك هناك يجوز هنا أيضاً. وكذا ما تقدم في الدوران بين النسخ والتخصيص يجري هنا أيضاً، إذ المطلق ملحق بالعام والتقييد ملحق بالتخصيص، فهما متحدان حكماً من هذه الجهة.

المجمل والمبين

وهما من المفاهيم المعروفة في المحاورات، وليس للعلماء فيهما اصطلاح خاص. فالمجمل ما لم يتضح المراد منه ولو بالقرائن. والمبين بخلافه عند الجميع حتى الأصوليين، هذا بحسب المفهوم.

وأما بحسب المصداق فالمرجع في تعيينه الأذواق السليمة، والأذهان المستقيمة، والظاهر كونهما من الأمور الإضافية، فرُبَّ مجمل عند بعض مبين عند آخر وبالعكس.

وللإجمال مناشئ كثيرة، كتشابه اللفظ واختلاف القراءة ونحو ذلك، ويصح وقوع الإجمال في كلام الحكيم تعالى إذ قد يتعلق الغرض بالإجمال والإهمال لمصالح شتى.

وأما حكمه فهو أنه إن كان مما يتعلق بالأحكام فلا بد من التفحص التام لعله يزول الإجمال والإبهام ومع عدم الزوال يرجع إلى أدلة أخرى ومع عدمها فإلى الأصول العملية وهي مختلفة باختلاف الموارد.

المقصد الاول

مباحث الألفاظ

القسم السادس

التعارض

التعارض

لا بد أن يذكر هذا البحث في مباحث الألفاظ، لرجوعه إلى كيفية الاستفادة عن الدليلين المتعارضين بحسب المحاورات العرفية.

أمور تمهيدية :

الأول : مفهوم التعارض من المبينات عند العرف، وهو أعم من التناقض والتضاد المعروفين في علم المنطق، فيكون المراد به في المقام مطلق التنافي عند المتعارف بين الناس. ولا اختصاص له بعلم دون آخر بل يجري في جميع العلوم النظرية، والحرف والصنائع الفكرية مطلقاً.

والظاهر كونه في غير الأخبار منتهياً إلى غير الاختيار، لأن منشأه اختلاف الأنظار في استخراج الواقعيات وهو يحصل من اختلاف الاستعدادات وهي ذاتية لا دخل للاختيار فيها.

وأما الأخبار فمنشأ حصول التعارض فيها أحد أمور على سبيل منع الخلو ـ منها: أنهم (عليهم السلام) تعمدوا في ذلك، كما يستفاد ذلك من جملة من الأخبار، كموثق زرارة عن أبي جعفر (ع) المنقول في الحدائق.

ومنها : قصور نقل الناقلين وفهمهم خصوصاً بعد التفاتهم إلى جواز النقل بالمعنى.

ومنها التقية. ومنها: اختفاء بعض القرائن إلى غير ذلك من الأمور التي تظهر بعد التأمل.

وليس ذلك من الأغراء بالجهل ـ كما قد يتوهم ـ لأنه بعد اهتمام الأئمة (ع)

ببيان أحكام التعارض وشدة ترغيبهم في الوصول إلى الحقيقة لا وجه لتوهم لزوم الإغراء بالجهل.

الثاني: التعارض من صفات المدلول ثبوت ويسري إلى الدلالة إثباتاً وإلى الدليل المركب منهما أيضاً، وذلك لمكان التصايف بين المدلول والدلالة والدليل فتسري صفات كل منهما إلى الآخر في الجملة، ولا ثمرة عملية في أنه من صفات أي منها إلا ما يتوهم من أنه إن كان من صفات المدلول يتحقق التعارض في مورد مثل النص والظاهر، ثم يرفع بالجمع العرفي المحاوري من تقديم النص على الظاهر ونحوه، بخلاف ما إذا كان من صفات الدلالة فلا يكون في مواردالجمع العرفي المحاوري تعارض أصلاً، إذ لا يرى أهل المحاورة فيها تعارضاً لما ارتكز في أذهانهم من الجمع بينهما فيها.

ويرد عليه: إن ما يأتي من أحكام التعارض إنما يترتب على التعارض الثابت المستقر في الجملة إلا ما يزول بأدنى توجه والتفات، والتعارض في موارد الجمع العرفي مما يزول بأدنى توجه والتفات فلا موضوع للتعارض فيها، سواء كان من صفات المدلول أو الدلالة، لأن موضوعه التحير الثابت المستقر لا المتزلزل الزائل، سواء كان الزوال بالتخصص، أو الورود، أو الحكومة، أو التخصيص، أو الجمع العرفي أو غير ذلك.

الثالث: قد شاع استعمال التزاحم والتعارض، واشتباه الحجة بغير الحجة في الفقه والأصول. والأول عبارة عما إذا كان امتناع الجمع بين الحكمين من ناحية عدم قدرة المكلف فقط لا من ناحية الشارع فإنهما تامان ملاكاً وتشريعاً، بل وحجة عليهما في مقام الإثبات أيضاً من كل جهة، ويلزم ذلك كونه اتفاقياً لأن جعل ما لا يقدر عليه المكلف دائماً قبيح، وأن يكون الترجيح بحسب الملاك فقط لفرض تمامية الحجة عليهما في مقام الإثبات فلا منشأ للترجيح من هذه الجهة ولو لم يوجد الترجيح الملاكي يتعين التخيير الثبوتي لا محالة.

والثاني عبارة عن عدم إمكان تشريع الحكمين ثبوتاً لكن مع اجتماع دليلهما

لشرائط الحجية إثباتاً. ولا قصور له في مقام الإثبات بل هو منحصر في مقام الثبوت فقط إذ ليس في البين إلا حكم واحد وأما مقام الإثبات فالدليلان جامعان لشرائط الحجية. فيكون الترجيح في مقام الإثبات لا محالة ومع عدمه فالتخيير الإثباتي، كما يأتي:

والأخير يشترك مع الثاني في أنه ليس فيه أيضاً إلا حكم واحد في مقام الثبوت، ويفترق عنه في مقام الإثبات، فإن الدليل فيه واحد لا تعدد فيه بوجه، فيكون خارجاً تخصصاً عن مورد التعارض والتزاحم، ولكنه يتردد بين كونه حجة أو غير حجة، كتردد رجال السند بين الثقة وغيره، وتردد الحديث بين كونه للتقية وعدمها إلى غير ذلك من الجهات الموجبة لعدم الحجية، والمرجع فيه التفحص في ما يتكفل لبيان هذه الأمور، وبعد الفحص واليأس عن الحجية يرجع إلى الأصول العملية.

الرابع: من المحاورات الشائعة النص، والأظهر، والظاهر. ولا ريب في تقدم الأول على الأخيرين، والثاني على الأخير لصلاحية النص للتصرف فيهما بخلاف العكس، كما أن الأظهر يصلح للتصرف في الظاهر من دون عكس، وهذا من المسلمات المحاورية كالتسالم على اعتبار الظواهر فلا يحتاج إلى إقامة دليل عليه من الخارج.

كما أن صحة الجمع العرفي كذلك، وهو عبارة عن التصرف في الدليلين أو أحدهما بحيث إذا عرضا على المتعارف من أهل اللسان يعترفون بأنه لا تعارض بينهما مع هذا الوجه من التصرف بشرط أن تدل قرينة معتبرة على هذا الجمع والتصرف، وإلا يكون من الجمع التبرعي الافتراضي الذي يكون لغواً وباطلاً.

وقد شاع عند من قارب هذه الأعصار من الأعلام لفظاً الورود والحكومة مع خلو كلمات القدماء عنهما.

والورود: عبارة عن خروج مورد أحد الدليلين عن مورد الدليل الآخر موضوعاً

بعناية الجعل، فيكون مشتركاً مع التخصص في الخروج الموضوعي إلا أن التخصص تكويني ـ كخروج الجاهل عن مورد أكرم العلماء ـ والورود يكون بعنايــة الجعل ـ شارعاً كان الجاعل أو غيره ـ كخروج مورد الأصول العقلية عن مورد الأمارات المعتبرة الشرعية، لأن اعتبار تلك الأصول إنماهو في مورد عدم وصول الحجة المعتبرة ومع الوصول لا يبقى مورد لها قهراً. واستعمال الورود قليل الابتلاء في الفقه، كما لا يخفى على الفقهاء.

والحكومة ـ وهي التي يكثر الابتلاء بها في الفقه ـ عبارة عن أن يكون أحد الدليلين صالحاً لتوسيع مورد الدليل الآخر، أو تضييقه، أو يصلح لهما معاً. والأول كقوله (ع): «التُرابُ أَحَدُ الْطَهُورَيْنِ» بالنسبة إلى قوله (ع): «لاَ صَلاَةَ إِلَّا بِطَهُورٍ» حيث يوسع الطهور إلى الطهارة الترابية أيضاً.

والثاني كقوله (ع): «لاَ شَكَّ لِكَثِيرِ الْشَكِّ» بالنسبة إلى قوله (ع): «إِذَا شَكَكْتَ فَابْنِ عَلىٰ الأَكْثَرِ» حيثق يضيقه بالنسبة إلى خصوص الشكوك المتعارفة دون الكثيرة.

والثالث كقوله (ع): «العُمَرِي وَابنه ثِقَتَانِ فَمَا أَدَّيَا فَعَنِّي يُؤَدِّيَانِ» فإنه يوسع العلم في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ إلى مورد الأمارات المعتبرة أيضاً، كما يضيق موارد اعتبار الأصول مطلقاً إلى غير موارد الأمارات المعتبرة.

وعن بعض مشايخنا (قدهم) أن الحكومة تارة واقعية، كما إذا كان مورد الحاكم والمحكوم من الأحكام الواقعية. وأخرى ظاهرية، وهي ما إذا كان موردهما من الأحكام الظاهرية. ولكن لا ثمرة فقهية لهذا التقسيم أبداً، لأن الحاكم مقدم على المحكوم مطلقاً بأي نحو كان.

وبالجملة إن الحكومة بحسب مقام الثبوت تارة للتوسعة. وأخرى للتضييق. وثالثة لهما معاً، وكل منهما إما بالنسبة إلى الموضوع أو المحمول أو هما معاً،

فتصير تسعة، وكل من التسعة إما واقعية أو ظاهرية، فتكون ثمانية عشرة.

ثم إن التخصيص ممايكون شائعاًفي المحاورات مطلقاً ـ وهو إخراج بعض أفراد العام عن حكمه فقط بلا عناية ـ أن يكون دليل الخاص ناظراً إلى التضييق في أفراد العام وإن كان يترتب عليه ذلك قهراً.

وفُرِّق بينه وبين الحكومة تارة: بأن التخصيص من شؤون الألفاظ والحكومة من شؤون المعاني. وفيه: إنه مجرد الدعوى، مع أن اللفظ طريق إلى المعنى فيصير التخصيص من شؤون المعنى بالأخرة.

وأخرى: بأن إجمال الحاكم يسري إلى المحكوم مطلقاً ـ متصلاً كان أو غير متصل ـ بخلاف الخاص فإنه إن كان منفصلاً وتردد بين الأقل والأكثر يؤخذ بالعام بالنسبة إلى الأكثر. وفيه: إنه يمكن أن يقال في الحكومة بهذا التفصيل أيضاً.

وثالثة: بأن التخصيص للتضييق دائماً بخلاف الحكومة فإنها ربما توسع كما تقدم. وفيه: أنه تستفاد التوسعة من التخصيص أيضاً لأن قول: لا تكرم الفساق يضيق مفاد أكرم العلماء ويوسع الفساق بشموله لفساق العلماء أيضاً. وقد ذكر وجوه أخرى ضعيفة، ولعل الفرق حيثية الشارحية التي تتقوم بها الحكومة دون التخصص.

الخامس: استقرت سيرة العقلاء على تقديم الخاص على العام مطلقاً، سواء كانا قطعيين من حيث السند والدلالة، أو ظنيين كذلك، أو بالاختلاف، لأن الخاص قرينة للتصرف في العام، وتقديم القرينة على ذيها من القطعيات في المحاورات، ولا فرق بين كونهما في كلام واحد أولا. مع أن فرض تعدد الكلام حقيقة في شريعة خاتم الأنبياء مما لا وجه له، لأن ألسنة المعصومين (ع) من بدء البعثة إلى بدء الغيبة الكبرى لسان واحد يحكي عن واحد، ولا تلاحظ النسبة بينهما، فيقدم الخاص مطلقاً على العام مطلقاً، إذ ليست ملاحظة النسبة بين القرينة وذيها من دأب العقلاء في أنحاء المحاورات، وكذا الكلام في المطلق والمقيد مع

تحقق شرط التقييد أي إحراز وحدة المطلوب.

السادس: قد اشتهرت قضية: «أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح». واستدل عليها تارة: بالإجماع. وأخرى: بأن الطرح طرح للدلالة الأصلية، وهي المطابقة، وفي الجمع طرح للدلالة التضمنية أو الالتزامية، وطرح الدلالة التبعية أولى من طرح الدلالة الأصلية. وثالثة: بأن الأصل في الدليل الاعتماد عليه.

والكل باطل: أما الأول فلا رسم ولا إشارة إليه بين القدماء مع كون المسألة ابتلائية بين العلماء، وعلى فرض الاعتبار فالمتيقن منه مثل المطلق والمقيد، والعام والخاص ونحوهما من العرفيات المسلمة في المحاورات وهي مما ينبغي أن يستدل بها لا أن يستدل عليها.

وأما الثاني فلأن طرح الدلالة وبقاءها تدور مدار الأغراض الصحيحة المحاورية، فمع وجود الغرض الصحيح في البين يؤخذ بالدلالة الالتزامية وتطرح المطابقة ـ كما في الكنايات ونحوها ـ ومع عدمه تنتفي جميع الدلالات.

وبالجملة ذلك كله يدور مدار الأغراض المعتبرة، ونفس هذه الجملة: طرح الدلالة التبعية أولى من طرح الدلالة الأصلية، يحتاج في إثباتها إلى دليل وهو مفقود، مع أن هذا الدليل عين المدعى بعد التأمل كما لا يخفى.

وأما الثالث فهو بمعنى الغلبة في الجملة لا بأس به لكن في تمام مدلوله لا في بعضه، فلا دليل على كلية هذه القضية بوجه. نعم لو كان المراد بالجمع الجمع الغرفي المقبول عند ذوي الأذهان القويمة والسلائق المستقيمة.

والمراد من الإمكان القياسي منه بالنظر إلى القرائن الخارجية والداخلية فهو حق لا ريب فيه، فيكون المراد بالأولى حينئذ هو اللزوم، كما في قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُم أَوْلَى بِبَعْضٍ﴾. وهذا النحو من الجمع شائع في الفقه؛ بل في جميع العلوم مطلقاً، فتكون القضية بناءً على هذا التفسير من القضايا التي

يغني تصورها عن الاستدلال عليها.

وأما إذا كان المراد بالجمع مطلق الجمع ولو كان بعيداً عن الأذهان ولم يكن عليه دليل ولا برهان. وكان المراد بالإمكان الذاتي منه في مقابل الاستحالة الذاتية، أو الإمكان الوقوعي في مقابل الامتناع العادي العرفي فلم يقل بصحة هذاالنحو من الجمع أحد من العقلاء فضلاً عن العلماء.

وموضوع هذا الجمع إنما هو صدور المتعارضين عن واحد، أو من هو كالواحد ـ كالأئمة (ع) ـ وأما لو كان صدورهما عن المتعدد فلا موضوع للجمع حينئذ، كما في رأي مجتهدين في موضوع واحد، وإن كان الجمع حسناً وكان صحيحاً في نفسه.

ثم إن القرائن الشاهدة على صحة الجمع لا تضبطها ضابطة كلية، بل تختلقف باختلاف الموارد، كما أن ما يأتي من أحكام التعارض من الترجيح ، والتخيير أو التساقط ـ لا تشمل موارد الجمع العرفي مطلقاً، لأن موضوعها التعارض المستقر لا البدوي الزائل بأدنى التأمل والنظر.

السابع : إن كان النص والأظهر معلوماً، فلا ريب في تقدم النص على الأظهر، كتقدمهما على الظاهر. وإن لم يكن معلوماً فإن أمكن تعينه بقرينة خاصة تتبع لا محالة، وإلا فتصل النوبة إلى القرائن العامة.

وقد يقال : بوجود القرينة العامة في بعض الموارد ـ منها: ما إذا تعارض العام الأصولي ـ كأكرم العلماء ـ والمطلق الشمولي ـ كلا تكرم الفاسق ـ فيدور الأمر بين تخصيص الأول، أو تقييد الثاني. فقيل: بأن العام الأصولي أظهر في العموم فلا بد من تقييد المطلق، لأن التصرف في المطلق أكثر ولأن عموم العام وضعي،وإطلاق المطلق بمقدمات الحكمة وهي لا تجري مع ما يصلح للقرينية والعام يصلح لها فلا موضوع للمقدمات مع وجوده.

ويرد الأول بأن من مجرد الدعوى،كيف وقد اشتهر أنه ما من عام إلا وقد

خص. والثاني بأنه صحيح إن كان العموم بالوضع، كلفظ (كل) وما يرادفه لا ما إذا كان ذلك بمقدمات الحكمة أيضاً، كالعام الأصولي.

ثم إنه لا فرق بين كون صدورهما متقارناً أو متلاحقاً، لأن تشريع الحكم وجعل القانون بجميع حدوده وقيوده ـ فصل الزمان بين بيانها، أو لم يفصل، طال أو قصر ـ كتشريع واحد وجعل فرد ولا سيما في أحكام الشريعة التي تكون جميع ألسنة تشريعها من المعصومين (ع) كلسان واحد فإنها وإن تعددت صورة لكنها واحدة حقيقة.

فما عن صاحب الكفاية (قده) من أن عدم البيان الذي هو من مقدمات الحكمة عدم البيان في مقام التخاطب لا مطلقا خلاف التحقق، مع أنه خلاف مبناه في الفقه أيضاً.

ثم إنه بعد عدم إحراز ترجيح التقييد على التخصيص ولا العكس لا بد في مورد الاجتماع من الرجوع إلى الأصول العملية، لصيرورة الكلام مجملاً حينئذ.

ومنها: ما إذا ورد بعد حضور وقت العمل بالعام شيء، ودار الأمر بين كونه ناسخاً أو كاشفاً عن المخصص السابق، أومخصصاً فعلاً. وعن الشيخ الأنصاري (قده) استحالة الثاني، فتكون الناسخية أظهر لا محالة، لتوفر الدواعي على ضبط ما ورد، فالعادة تقضي باستحالة التخصيص كشفاً أوفعلاً. وفيه: أن الاهتمام بالضبط مسلَّم ولكن وصول كل ما ضبطوه إلينا أول الدعوى، وقد ذكر أن المحقق (قده) ينقل عن أصول لا رسم لها عندنا ولا أثر ـ راجع الجواهر بحث تطهير إناء الولوغ.

وقيل: بتقديم التخصيص على النسخ لكثرة الأول وقلة الثاني. وفيه: أن ذلك لا يوجب الاظهرية، كما هو معلوم.

وقيل: بالعكس لأن النسخ تصرف في زمان العام والتخصيص تصرف في أفراده، وظهور العام في الأفراد أقوى من ظهوره في الأزمان لأن الأول بالوضع،

والثاني بمقدمات الحكمة. وفيه: أن السريان الزماني في الأحكام ليس بمقدمات الحكمة، بل بالأدلة القطعية. منها ما دل على أن «حَلالُ مُحَمدٍ (ص) حَلالٌ إِلَى يَوْمِن القِيَامَةِ، وَحَرامُهُ حَرامٌ إِلَى يَوْمِ القِيَامَةِ» فيكون التخصيص أظهر.

ويمكن أن يقال: إن بناء المحاورات العقلائية في الدوران بينهما على تقديم التخصيص، وهذا البناء كالقرينة المعتبرة.

حكم المتعارضين

لا بد أن يذكر حكم التعارض في المبادئ لعدم اختصاصه بعلم دون آخر، أو يذكر في ختام المطلق والمقيد، كما فعلناه، لكونه من الأمور المحاورية المتعارفة ولكن مشايخنا (قدهم) تعرضوا له بعد الأصول العملية.

التعارض في الأدلة والأقوال من الأمور الشائعة في جميع العلوم، بل هو متحقق في العرفيات، ولا يختص بأدلة الفقه، ويمتنع عادة أن لا يكون للعقلاء في حكمه بناء مستمر، وسيرة مستقرة. ولأجل ذلك لا بد أولاً من تحقيق بناء العقلاء في مورد التعارض، ثم الرجوع إلى الأدلة الشرعية، فإن كان ردع عن بنائهم فهوالمتبع لا محالة، وإلا فيكفي عدم ثبوت الردع في اعتبار بنائهم في هذا الأمر العام البلوى، كسائر السير العقلائية، وإذا تأملنا في بنائهم نجدهم يحكمون بالفطرة في مورد التعارض بأمور ثلاثة:

الأول: عدم الحجية الفعلية للمتعارضين بعد التعارض، لأن حجيتهما معاً لا يعقل، وأحدهما بالخصوص ترجيح بلا مرجح، وهذا مما تحكم به الفطرة في جميع موارد التعارض مطلقاً وقد اتفق العلماء على ذلك أيضاً. وهذا الأصل من الأصول العقلائية المعتبرة لديهم ولا إشكال فيه بناءً على الطريقية المحضة التي استقرت عليها السيرة في الحجج المعتبرة. وكذا بناءً على السببية الباطلة أو الصحيحة التي هي عبارة عن وجود المصلحة السلوكية المتداركة للواقع عند التخلف، لأن الظاهر عدم القائل بوجود مصلحتين كذلك في صورة التعارض، أو

السببية المحضة، وعلى فرض وجود القول بذلك يكون من التزاحم في المصلحة السلوكية، لأنه يمكن ثبوتاً جعل المصلحة كذلك في كل منهما.

وأما بناءً على السببية الباطلة فلا يكون منه، لأن مورد التزاحم ما كان ثبوته ممكناً، والمفروض عدمه. هذا ولكن الحجية الاقتضائية ثابتة لا محذور فيها، إذ لا تعارض في مقام الاقتضاء وإنما هو في المرتبة الفعلية والتأثير.

إن قلت : كيف تسقط الحجية الفعلية مع كون المتعارضين حجة في نفي الثالث. قلت: نفي الثالث مستند إلى التفحص في الأدلة وعدم الظفر به لا إلى المتعارضين، مع أن نفي الثالث مستند إلى الدلالة الالتزامية، وهي تابعة للدلالة المطابقية لا لحجية المدلول المطابقي. أصل الدلالة شيء وحجيتها شيء آخر، والساقط بالتعارض هو الثاني دون الأول، ولا فرق في ما ذكر بين الإلزاميات وغيرها، كالمندوبات ونحوها.

الثاني : أنهم بعد سقوط الحجية الفعلية يتأملون ويتفحصون في إيصال الحجية الاقتضائية إلى مرتبةالفعلية بأعمال ما يمكن أن يصير منشأ لذلك من المرجحات التي لا تضبطها ضابطة كلية، بل تختلف باختلاف الموارد والاشخاص، والظاهر أن هذا أيضاً من الأمور الفطرية التي لا تحتاج إلى دليل وبرهان.

الثالث : بعد استقرار التخيير المطلق واليأس عن الظفر على المرجح من كل حيثية وجهة تبعث الفطرة إلى التخيير وتحكم به، وهو تخيير عقلائي، وقد يكون عقلياً، كما في موارد دوران الأمر بين المحذورين، هذه أمور كلها يغني الوجدان فيها عن إقامة البرهان، وتجري في الجميع من البينات المتعارضة القائمة على الموضوعات، وأقوال اللغويين، والمفسرين وأهل الرجال، وآراء المجتهدين وغير ذلك مما يقع فيه التعارض والتنافي مما يكون مورداً للابتلاء، فإن ثبت من الشرع ما يكون رادعاً يتبع، وإلا فهو المحكم.

وما ورد في حكم المتعارضين أقسام:

منها: ما يدل على الأخذ بالأخير، كما في مرسل حسين بن المختار عن أبي عبد الله (ع): «أَرَأَيْتَكَ لَو حَدَّثْتُكَ بِحَديثِ الْعَام ثُمَّ جِئْتَني مِنْ قَابِلٍ فَحَدَّثْتُكَ بِخِلاَفِهِ بِأَيِّهِمَا كُنْتَ تَأْخُذُ؟ قُلْتُ: كُنْتُ آخُذُ بِالأَخِيرِ. فقال (ع): رَحِمَكَ الله». أو الأحدث، كما في خبر الكناني: «قَال أَبُو عَبْدُ اللهِ (ع): يَا أَبا عَمْرو أَرَأَيتَ لَو حَدَّثْتُكَ بحَدِيثٍ أَوْ أَفْتَيتُكَ بِفُتْيَا ثُمَّ جِئْتَنِي بَعْدَ ذَلِكَ فَسَأَلْتَني عَنْهُ فَأَخْبَرتُكَ بِخِلاَفِ ذَلِكَ بِأَيِّهما كُنْتَ تَأْخُذُ؟ قُلْتُ: بِأَحْدَثِهما وَأَدَعُ الآخرَ. فَقَالَ (ع): قَدْ أَصَبْتَ يَا أَبَا عَمْرو، أَبَى اللهُ عَزَّ وَجَلَّ لَنا وَلَكُمْ فِي دِينِهِ إِلَّا التَقِيَّة». والمراد منها واحد.

وفيه: مضافاً إلى مخالفتهما للمشهور ـ إذ لم أجد عاملاً بهما في ما تفحصت ـ ومعارضتهما بغيرهما مما هو كثير، أنهما ليسا في مقام بيان حكم المتعارضين، بل في مقام التنبيه على أن الاختلاف إنما كان لأجل التقية أو نحوها من المصالح، ولا ربط لهما ببيان حكم العلاج بين المتعارضين، ويشهد لذلك ذيل خبر الكناني، مع أنه لا وجه يتصور في الأخير إلا النسخ، وبناء عليه لا ربط لهما بالمقام أيضاً لعدم التعارض بين الناسخ والمنسوخ. فإنه لا وجه لاحتمال الأخذ بالأخير ولو كان مخالفاً للكتاب وموافقاً للعامة وكان الأول بالعكس ولا يرضى بذلك فقيه فكيف بالمعصوم (ع). فلا وجه لعد هذه الأخبار من أخبار علاج المتعارضين.

ومنها: ما يدل على التوقف، كموثق سماعة عن أبي عبد الله (ع) «عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَفَ عَلَيهِ رَجُلاَنِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ فِي أَمْرٍ كِلاَهُمَا يَروِيهِ، أَحَدُهُما يَأْمُرُهُ بِأَخذِهِ، وَالآخَر يَنْهاهُ عَنْهُ كَيفَ يَصْنَعُ؟ قال (ع): يُرجِئُهُ حَتَّى يَلْقَى مَنْ يَخْبُرهُ فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَلْقَاهُ»، وعن الرضا (ع): «وَعَلَيكُم بِالْكَفِّ وَالتَثَبُّتِ وَالوُقُوفِ وَأَنتُم طَالِبُونَ بَاحِثُونَ حَتَّى يَأْتِيكُمْ البَيَانُ مِنْ عِنْدِنَا»، وعن أبي جعفر (ع): «وَإِنْ اشْتَبَهَ عَلَيْكُمْ الأَمْرُ فَقِفُوا عِنْدَهُ وَرُدُّوهُ إِلَينَا حَتَّى نَشْرَحَ لَكُم مِنْ ذَلِكَ مَا شُرِحَ لَنَا»، وعن سماعة عن الصادق (ع): «يَرِدُ عَلَيْنَا حَدِيثَانِ، وَاحِدٌ يَأْمُرُ بِالأَخْذِ! وَالآخَرُ

يَنْهَانَا عَنْهُ. قال (ع): لَا تَعْمَل بِوَاحِدٍ حَتَّى تَلْقى صَاحِبَكَ. قُلْتُ: لَا بُدَّ وَأَنْ نَعَمَل بِواحِدٍ مِنْهُما!! قَالَ (ع): خُذْ بِمَا فِيهِ خِلَافُ العَامَةِ» وهناك روايات أخرى.

وفيه : أنه مضافاً إلى مخالفتها للمشهور، ومعارضتها بما يأتي من مقبولة ابن حنظلة، أن المراد بالتوقف ترك العمل ابتداءً، وترك الاستعجال بالعمل، أو الطرح من غير تأمل وتفحص في الأخبار والقرائن، بل لا بد من التفحص حتى الظفر بالمرجح ثم العمل بالراجح. وليس المراد التوقف إلى الأبد وترك العمل مطلقاً حتى لو ثبت الرجحان في أحدهما.

والمراد من الإرجاء حتى يلقى من يخبره، أو حتى يأتي البيان من عندهم، أوحتى نشرح لكم... ، أو حتى تلقى صاحبك. هو العرض على ما صدر منهم (ع) في هذا الباب، ثم الحكم بمحصول ما يستفاد من المجموع فإذا ظفرنا بالمتعارضين وعرضناهما على المقبولة يصدق أنه توقفنا، أي تركنا العمل بدواً ورجعنا إلى بيانهم (ع)، وما شرحوه لنا، ولقينا صاحبنا ـ يعني ما ورد من صاحبنا ـ إلى غير ذلك من التعبيرات التي تقدمت في أحاديث التوقف. فالتوقف عن العمل في المتعارضين اللذين يكونان مورد الابتلاء ملازم عرفاً للتفحص عن القرائن الموجبة لصحة العمل بأحدهما، والمقبولة تشمل على تلك القرائن فيكون لها نحو حكومة على غيرها من الأخبار التي تدل على التوقف الذ يكون عبارة أخرى عن التثبت والتفحص عما يوجب الرجحان والاطمئنان بأحدهما.

وما يقال : من أن التوقف ذكر في خبر سماعة قبل المرجح الذي هو المخالفة للعامة، وفي المقبولة ذكر بعد تمام المرجحات فيتعارضان من هذه الجهة.

مدفوع : بأن ما ذكر في خبر سماعة هو التوقف عن العمل لأجل الفحص والظفر بالمرجح، وما ذكر في المقبولة هو التوقف بعد الظفر به واليأس عن غيره فلا ربط لأحدهما بالآخر حتى يثبت التعارض.

والحاصل أنه ليس في أخبار التوقف ما يخالف بناء العقلاء وسيرتهم في المتعارضين.

ومنها: ما دل على الأخذ بما وافق الاحتياط.

وفيه: مضافاً إلى معارضته بالمقبولة وغيرها، وإلى أنه قد يكون المورد مما لا يمكن فيه الاحتياط، وإلى أنه خلاف المشهور، وخلاف سهولة الشريعة، إنه إرشاد إلى حسنه ولا يستفاد منه أكثر من ذلك، فليس فيه أيضاً ما يخالف بناء العقلاء وسيرتهم.

ومنها: ما يدل على التخيير ـ وهي عدة روايات يأتي بعضها ـ ففي مرسل الاحتجاج عن أبي عبد الله (ع): «إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِكَ الْحَدِيثَ وَكُلُّهُمْ ثِقَةٌ وَمُوَسَّعٌ عَلَيْكَ حَتَّى تَرَى الْقَائِمَ فَتَرُدُّ عَلَيْهِ»، وفي مرسله الآخر عن الرضا (ع): «قُلْتُ: يَجِيئُنَا الرَّجُلَانِ وَكِلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فَلَا نَعْلَمُ أَيُّهُما الحَقُّ فَقَالَ (ع): إِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِما أَخَذْتَ».

وفيه: أن التخيير بحسب المرتكزات إنما هو في مورد التحير المطلق، وهو منتف مع المرجح، فتختص بصورة فقد المرجح فلا تشمل مورد تحقق الترجيح لهذه القرينة الارتكازية المحفوفة بها، فلا إطلاق لها حتى يعارض بها المقبولة ونحوها مما يدل على الترجيح. فلا وجه لحمل ما يدل على الترجيح على الندب.

ومنها، المقبولة: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ (ع) عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ أَوْ إِلَى الْقُضَاةِ أَيَحِلُّ ذَلِكَ؟ قَالَ (ع): مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِم فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ وَمَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّما يَأْخُذُهُ سُحْتاً وَإِنْ كَانَ حَقُّه ثَابِتاً، لِأَنَّه أَخَذَ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ وَإِنَّما أَمَرَ اللهُ أَنْ يَكْفُرَ بِهِ. قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾. قُلْتُ: فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ؟ قَالَ (ع): يَنْظُرانِ مَنْ كَانَ مِنْكُم مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرفَ

أَحْكَامَنا فَلْيَرضَوْا بِـهِ حَكَماً فَـإِنِي جَعَلْتُهُ عَلَيْكُم حَـاكِماً فَـإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يُقْبَلْ مِنْه فَإِنَّما بِحُكْمِ اللهِ استَخَفَّ وَعَلينَا قَدْ رَدَّ. والرَادُ عَلَينَا الرَادُ على الله، وهُو عَلَى حَدِّ الشِركِ بالله. قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ اخْتَـارَ رَجُلاً مِنْ أَصْحَـابِنَا فَرَضِيَا أَنْ يَكُونَا النَاظِرَيْنِ فِي حَقِّهِما فَاْخْتَلَفَا فِي مَا حَكَمَـا وَكِلاهُمـا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُم؟ فقَالَ (ع): الحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَلُهُما، وَأَفْقَهُهُمـا، وَأَصْدَقُهُمَـا فِي الحَـدِيثِ، وَأَوْرَعُهُمَـا، وَلاَ يُلتَفَتُ إِلَى مَـا يَحكُمُ بِـهِ الآخَـرُ. فَقُلْتُ: فَـإِنَّهُمـا عَدْلاَنِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لاَ يَفْضُلُ وَاحِدٌ مِنْهُمـا عَلَى صَاحِبِـهِ؟ فَقَالَ (ع): يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِما عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمْنَا بِهِ، الْمُجمَعِ عَلِيهِ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَيُؤخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَيُتْرَكُ الْشَاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُـورٍ عِنْدَ أَصْحَـابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْـهِ لاَ رَيْبَ فِيهِ ـ إلى أن قـال ـ قُلْتُ: فَإِنْ كَـانَ الخَبَرانِ عَنْكُمُ مَشْهُـورَيْنِ قَدْ رَواهُمـا الْثِّقَاتُ عَنْكُم؟ قَالَ (ع): يُنْـظَرُ فَمَـا وَافَقَ حُكْمُـهُ حُكْمَ الكِتَابِ وَالْسُّنَّةِ، وَخَالَفَ العَامَةَ فَيُؤخَذُ بِهِ وَيُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمُـهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالْسُّنَّةِ وَوَافَقَ الْعَامَةِ. قُلتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ أَرَأَيتَ إِنْ كَانَ الفَقِيهَانِ عَـرَفَا حُكْمَـهُ مِنْ الكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَوَجَدْنَا أَحَدَ الخَبَرينِ مُوافِقاً لِلْعَامَةِ وَالآخَرَ مُخَالِفـاً لَهُم بِأَيِّ الخَبَرينِ يُؤخَذُ؟ فَقَالَ (ع): مَا خُالَفَ العَامَّةَ فَفِيهِ الرَشَادُ. فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ فَإِنْ وَافَقَهُما الخَبَـرانِ جَمِيعاً؟ فَقَـالَ (ع): يُنْظَرُ إِلَى مَـا هُمْ إِلَيهِ أَمْيَـلُ حُكَّامَهم وَقُضَاتهم فَيُتْرَكُ وَيُؤْخَذُ بِالآخَرِ. قلت: فَإِن وَافق حُكَّامَهُم الخَبَرانِ جَمِيعَـاً؟ قَالَ (ع): إِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَرْجِئْهُ حَتَّى تَلْقى إِمَامَك، فَإِنَّ الوُقُـوفَ عِنْدَ الشُبُهـاتِ خَيْرٌ مِنْ الإِقْتِحَامِ فِي الهَلَكَاتِ».

والظاهر أنه لا إشكال في هذه المقبولة من حيث السند، فـإنه قـد يحصل الـوثوق بصـدورها من قـرائن، كوقـوع صفوان بن يحيى في الـطريق، واعتناء المشـايخ الأجـلاء ـ من المحدثين والفقهـاء في كل طبقـة ـ بها ضبـطاً وعملاً وبحثاً، وقول الصادق (ع) في ما ورد في الأوقات عن عمر بن حنظلة: «إنه لا يكذب علينا» إلى غير ذلك مما يمكن استفادة تـوثيقه، كمـا لا يخفى على من راجع كتب الرجال، فلا إشكال فيها من هذه الجهة.

نعم قـد أُشكل عليهـا بوجـوه ـ منها: أنهـا في مورد الحكـومة فـلا تشمل

غيرها. وفيه: أنها ظاهرة؛ بل ناصة في أن المدار على منشأ الحكم ودليله لا أن يكون لنفس الحكم من حيث هو موضوعية خاصة، ولا فرق حينئذ بين كون الدليل دليلاً للحكم أو للفتوى، فتشمل جميع الأحاديث المتعارضة الصالحة للدليلية مطلقاً.

ومنها: معارضتها بمرفوعة زرارة قال: «سألت أبا جعفر (ع) فقلت له: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال (ع): يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر. فقلت: يا سيدي إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم؟ فقال (ع): خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك. فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان؟ فقال (ع) انظر ما وافق منهما العامة فأتركه، وخذ بما خالف، فإن الحق في ما خالفهم. قلت: ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع؟ قال (ع): إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر. قلت: إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال (ع): إذن فتخير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر» وفي هذه المرفوعة ذكرت الشهرة أول المرجحات بخلاف المقبولة حيث ذكرت فيها بعد صفات الراوي، مع أن سيرة العلماء على تقديم الترجيح بالشهرة على سائر المرجحات مطلقاً.

وفيه: إن أول المرجحات الخبرية الشهرة نصاً وفتوى، وفي المقبولة ذكرت في أول المرجحات الخبرية أيضاً وإنما ذكرت الصفات للحاكم من حيث أنه حاكم لذكر منصب الحكومة في صدر المقبولة لا للخبر المتعارض من حيث أنه خبر متعارض، بل ظاهر قوله (ع): «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما...» ذلك، كما أن ظاهر قوله (ع): «ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه..» أن الشهرة أول المرجحات الخبرية، فلا تنافي بين المقبولة والمرفوعة وما استقر عليه عمل المشهور من تقديم الشهرة على جميع المرجحات. وقد أرسل صاحب الجواهر في كتاب الكفارات إرسال المسلّمات أن الشهرة أقوى المرجحات، ولا يخفى أن المرفوعة غير مسبوقة بذكر الحكومة، فلا بد أن تذكر الشهرة أولاً بخلاف المقبولة المسبوقة بها، فإنه لا بد من الإشارة إجمالاً إلى مرجحات الحاكم ثم

بيان مرجحات مدرك حكمه.

ومنها : إختصاص المقبولة بزمان الحضور لما ذكر في ذيلها «فأرجه حتى تلقى إمامك». وفيه: أن التعبيرات مختلفة، ففي المقبولة «حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ»، وَفِي مُوثَّقِ سُمَاعِة «حَتَّى يَلْقِي مَنْ يَخْبُرَهُ»، وفي خبر آخر «حَتَّى يَأْتِيَكُمُ البَيَانَ مِنْ عِنْدِنا» وفي خبر آخر «حَتَّى تَرَى القَائِمَ فَتَرِدَ إِلَيهِ». ويستفاد من الكل أنه ليس لملاقاة الإمام (ع)، ورؤية القائم موضوعية خاصة، بل المناط كله الوصول إلى الحجّة المعتبرة الصادرة عن المعصوم. وبعد التأمل في جميع الأحاديث الصادرة عنهم (ع) ورد مشابهاتها إلى محكماتها يعلم أن الحجة المعتبرة عندهم إنما هي التخيير بعد التكافؤ من جميع الجهات.

والحاصل: أنه لم يزد ما صدر عنهم (ع) في حكم التعارض على ما ارتكز في العقول من العمل بالراجح ثم التخيير، بل جميع ما صدر إرشاد إلى الفطرة وداع إليها.

ثم إنه قد ذكر في المرجحات في المقبولة الأصدقية، ولا وجه لها بالنسبة إلى نفس مطابقة الواقع، لأنها تتصف بالوجود والعدم، ولا تقبل الشدة والضعف حتى يتحقق فيها التفضيل. نعم يصح التفضيل بالنسبة إلى جهة أخرى بأن يكون أحد الراويين يصدر منه الكذب الجائز شرعاً أحياناً والآخر لا يصدر منه حتى ذلك. فتدبر.

ولا بد من بيان أمور :

الأول : المرجحات المذكورة في المقبولة أنواع ثلاثة: سندية، ومضمونية، وجهتية.

والأول ، كالأعدلية، والأصدقية، وكون الخبر مشهوراً. والثاني كموافقة الكتاب والسنة. والثالث كمخالفة العامة، ومقتضى ذكرها في سياق موافقة الكتاب كونها من المرجحات المضمونية أيضاً فينطبق عليها المرجح المضموني والجهتي معاً ولا محذور فيه.

وبحسب الأفراد ثمانية : ١ ـ الأعدلية . ٢ ـ الأفقهية ـ ٣ ـ الأصدقية . ٤ ـ الأورعية. ٥ ـ الشهرة. ٦ ـ موافقة الكتاب. ٧ ـ موافقة السنة. ٨ ـ مخالفة العامة، وجميعها مذكورة في المقبولة.

ثم إن الظاهر أن المرجحات في المتعارضات العرفية الدائرة بينهم تنحصر في هذه الثلاثة أيضاً، إلا أن السرجح المضموني عبارة عن موافقة أحد المتعارضين لما كان معتبراً لديهم بحسب متعارفهم من القوانين المعتبرة لديهم خالقية كانت أو خلقية فكما أن أصل الترجيح في المتعارضين في الجملة عقلائي كذلك يكون نوع الترجيح أيضاً. ومقتضى السيرة أن الشهرة أقوى المرجحات، وقد صرح بذلك صاحب الجواهر في أول كتاب الكفارات، كما عرفت.

ثم إنه قد يقال: إن الشهرة، ومخالفة العامة، وموافقة الكتاب لا يمكن إلا أن تكون لتمييز الحجة عن غير الحجة، لأن الشاذ وموافق العامة ومخالف الكتاب ساقط عن الاعتبار بالمرة، فلا وجه لعدها من المرجحات.

وفيه : أنه ليس الترجيح باعتبار الحجية الفعلية من كل جهة في كل واحد من المتعارضين، لعدم تصورها كذلك فيها. بل معناه جعل الحجة الاقتضائية فعلياً ولا ريب في صحة ذلك ، لفرض اعتبار السند فيهما.

وبعبارة أخرى: الترجيح إبداء المانع عن الحجية لا إسقاط المقتضي لها، وبذلك يمكن الجمع بين الكلمات، فمن قال بكونها من المرجحات أي لما فيه اقتضاء الحجية، ومن قال بالعدم أي في مقام الحجية الفعلية من كل جهة.

ثم إنه لا يخفى أن المعصوم (ع) داع إلى كتاب الله تعالى ومفسِّر ومبين له، والداعي إلى الشيء والمفسر والمبين له لا يعقل أن يكون مخالفاً له ومبايناً معه، فعدم صدور مخالف الكتاب من المعصوم (ع) من الفطريات التي تلازم دعوته إلى الكتاب وليس من التعبديات، كما أن الأخذ بمخالف العامة أيضاً كذلك، لأن أهل كل مذهب وملة ـ حقاً كان أو باطلاً ـ لا يقدمون على

أخذ شيء من أحكام مـذهبهم من المذهب المخالف لهم إلا إذا ثبت الاتحاد فيه بالدليل المعتبر، وهذا أيضاً في الجملة من الفطريات، وأوجب الشارع ذلك أيضاً احتفاظاً على المذهب الحق أن تتدخل فيه المذاهب الفاسدة. وقد احتمل فيه وجوه أخر:

منها : أنه لأجل التعبد المحض. وفيه: ما لا يخفى.

ومنها: أن لنفس المخالفة من حيث هي موضوعية خاصة. وفيه: أنه إن رجع إلى ما قلناه فهو، وإلا فيحتاج إلى دليل وهو مفقود.

ومنها : أن الصواب في خلافهم، وهو حق في الجملة.

ومنها : أن الموافق صدر تقية. وفيه: أنه يرجع إلى ما قبله.

ومنها : أنه لأجل إلقاء الخلاف وإن كان الموافق أقرب إلى الواقع ويشهد له صحيح زرارة حيث قال أبو عبد الله (ع): «لَوِ اجْتَمَعْتُم عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ لَصَدَّقَكُمُ النَاسُ عَلَيْنَا وَلَكَانَ أَقَل لِبَقَائِنَا وَبَقَائِكُم»، وفي خبر أبي خديجة: «لَوْ صَلُّوا عَلَى وَقْتٍ وَاحِدٍ عُرِفُوا فَأُخِذُوا بِرِقَابِهِم» وهذا وجه حسن جداً، كما لا يخفى على من تأمل في حالاتهم (ع) وما ورد عنهم. وقد ذكر غير ذلك من الوجوه المذكورة في الكتب المبسوطة.

ولا يخفى أن طرح الموافق عند التعارض لا ينافي وجوب الأخذ به أحياناً للتقية، لأن كلاً من الطرح والأخذ جهتي لا أن يكون مطلقاً.

الثاني : قد عرفت أن موافقة الكتاب من المرجحات، والمنساق منها ما إذا كان الحكم في الكتاب وكان موافقاً له، ويمكن حملها على عدم المخالفة ـ كما في بعض الأخبار الأخر ـ ثم حمل عدم المخالفة على عدم المخالفة ولو على نحو السالبة بانتفاء الموضوع فيصير عدم المخالفة حينئذ أوسع دائرة من الموافقة ، كما هو معلوم.

ولا ريب أن في الكتاب الكريم مبينات ومتشابهات، والمراد بالمخالف له ما كان مخالفاً لمبيناته لا المجملات لأنها ذات وجوه يستدل بها كل من

المذاهب الإسلامية لمذهبه، وكما أن المراد بالمخالفة ما تحير أبناء المحاورة في الجمع بينهما لا ما أمكن الجمع عرفاً، كالمطلق والمقيد، والعموم والخصوص ونحوهما. والمراد بالسنة أيضاً ذلك، أي السنة المبينة التي علم صدورها من النبي (ص) فهي التي لم يصدر من المعصومين (ع) خلافه بالمعنى الذي تقدم.

والظاهر أن المراد بمبينات الكتاب التي لم يصدر منهم (ع) ما يخالفها أعم مما كان مبيناً بذاته أو بواسطة السنة النبوية، ولذا ذكرت السنة أيضاً في قولهم (ع): «يُتْرَكُ مَا خَالَفَ الْكِتَابَ وَالْسُّنَّة». والوجه في ذلك كله أن الداعي إلى الشيء والحافظ له لا يخالفه ولا ينافيه كما هو واضح لا ريب فيه، فالمراد بالكتاب الكتاب المبين بذاته، أو المشروحة بالسنة المعتبرة.

الثالث: وقع الكلام في أن المرجحات المنصوصة هل تكون لها موضوعية خاصة ـ فلا يصح التعدي إلى غيرها ـ أو أنها ذكرت لأجل كونها موجبة للاطمئنان بالصدور غالباً ـ فيتعدى إلى كل ما كان كذلك؟ أقواهما الأخير، لأن اعتبار نفس الأمارة من حيث الطريقية المحضة فتكون المرجحات أيضاً كذلك، فكلما يوجب الاطمئنان العقلائي بالصدور يوجب الترجيح ما لم يردع عنه الشرع، هذا مع أنه لا وجه للتمسك بإطلاقات التخيير مع موجود محتمل الترجيح، لكونه من التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية.

وأما الاستدلال على التعدي بقوله (ع): «الرُشْدُ فِي خِلاَفِهِم» فإن إطلاقه يدل على أخذ كل ما كان فيه الرشد بالنسبة، وبقوله (ع): «فَإِنَّ المُجْمَعَ عَلَيْهِ مِمَّا لاَ رَيْبَ فِيهِ»، إذ ليس المراد مما لا ريب فيه مطلقاً صدوراً ودلالة وجهة، فإنه مختص بالنصوص القرآنية، بل المراد ما لا ريب فيه بالإضافة، فكل ما لا ريب فيه بالإضافة إلى غيره يكون له ترجيح بالنسبة إليه.

فهو مخدوش: لعدم دلالته في الكلام على أن قوله (ع): «الْرُشْدُ فِي خِلاَفِهِم»، وقوله (ع): «فَإِنَّ المُجْمَعَ عَلِيهِ لاَ رَيْبَ فِيهِ» من العلة التامة

المنحصرة المستقلة للحكم، ومن الممكن، بل الظاهر أنه من قبيل بيان الحكمة، والشك في ذلك يكفي في عدم استفادة العلية التامة المنحصرة حتى يدل على صحة التعدي، مع أنه يمكن أن يكون المراد بقوله (ع): «المجمع عليه لا ريب فيه» أي عند الناس لا بالنسبة إلى الواقع، فإن الناس مجبولون على الأخذ بالمشهور لديهم مطلقاً.

ثم إنه قد ذكر صاحب الوسائل في الفائدة الثامنة من خاتمة الوسائل أموراً يمكن منها حصول الوثوق بالصدور، فراجع فَإن جملة منها مما لا بأس به. ويشهد له قول الصادق (ع) لجميل بن دراج: «لَا تُحَدِّثْ أَصْحَابَنَا بِمَا لَمْ يُجْمِعْوا عَلَيْهِ فَيُكَذِّبُوكَ»، وقول الرضا (ع) ليونس بن عبد الرحمن: «يَا يُونُسْ حَدِّثِ الْنَاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ وَاتْرُكْهُمْ عَمَّا لَا يَعْرِفُون» وتشهد له التجربة القطعية أيضاً، ومن مثل هذه الأخبار يمكن استفادة صحة التعدي.

الرابع : بناءً على ما تقدم من أن المرجحات لا موضوعية فيها، بل تكون طريقاً إلى الوثوق بالصدور والوصول إلى الواقع لا يبقى موضوع للبحث عن الترتيب بينها، لفرض تحقق مناط الترجيح في الجميع، مع أن مقتضى الأصل عدم الترتيب أيضاً ولا دليل على الخلاف إلا ما يتوهم من ذكرها مرتبة في المقبولة. وفيه: إن الترتيب الذكري أعم من الواقعي مع أنها مذكورة في سائر الأخبار غير مرتبة وسياقها آبٍ عن التخصيص.

إن قيل : إن مع وجودها في المتعارضين بلا ترتب يشك في شمول إطلاق أدلة التخيير فلا بد من مراعاة الترتيب. نقول: لا وجه للشك مع إحرازاتحاد المناط وإطلاقات الأدلة فى المرجحات الآبية عن التقييد، وكون الترتيب في المقبولة لفظياً لاواقعياً. نعم المشهور بين الفقهاء فتوىً وعملاً أن الشهرة أقوى المرجحات، فلا يبقى مجال معها لإعمال سائر المرجحات، كما لا موضوع معها لإطلاق أدلة التخيير، ويشهد له العرف أيضاً فإن الظاهر أنهم

يقدمون الشهرة الاستنادية في أمورهم المعاشية والمعادية على سائر المرجحات في موارد التعارض.

الخامس : الشهرة تارة. استنادية، بأن أحرز استناد القدماء إلى الرواية لاعتمادهم عليها في الاحتجاج والعمل بها. وأخرى: نقلية، بأن كانت مضبوطة في الجوامع والمجامع من غير إحراز استنادهم إليها في العمل والاحتجاج. وثالثة: فتوائية محضة، بأن اشتهرت الفتوى بشيء عند القدماء (قدهم) مطابقاً للرواية من غير إحراز استنادهم إليها.

وتحقق الأول بالنسبة إلى خبر ضعيف جابر لضعفه، لأن جمعاً من خبراء الفن إذا اعتمدوا على شيء من فنهم واحتجوا به لا محالة يحصل من ذلك الإطمئنان العقلائي باعتبار ذلك الشيء. كما أن إعراضهم كذلك عن خبر صحيح موهن له، لأن إعراض الخبراء عما هو صحيح يكشف عن ظفرهم بما يوجب الوهن.

والثانية : قد تكون من المرجحات وقد لا تكون، ولا كلية في ذلك. كما أن الثالثة أيضاً كذلك، وسيأتي بعض القول في حجية الظن إن شاء الله تعالى. والمناط في كل ذلك حصول الوثوق والاطمئنان بالصدور وهو دائمي في الشهرة الاستنادية واتفاقي في الأخيرتين.

السادس : الظن إن قام على اعتباره الدليل يصلح للترجيح، وإن قام على عدم اعتباره دليلاً فلا يصح عليه التعويل، وإن لم يكن من الأول ولا من الأخير فقد جرت سيرة الفقهاء على معاملة المرجح معه أيضاً، فتراهم يقولون: «عليه الأكثر»، و«عليه جمع من القدماء»، و«كما عليه الشهيدين والمحققين» إلى غير ذلك من التعبيرات الكثيرة الموجبة للاعتماد.

ولعل الوجه في ذلك أنه مع وجود هذه الظنون يحصل الشك في شمول إطلاقات أدلة التخيير فلا يصح التمسك بها حينئذ مع ثبوت ملاك سائر

المرجحات فيها، وهو حصول الاطمئنان في الجملة، بل قد جرت عادة الفقهاء على عد الموافقة للأصل من المرجحات، فراجع الجواهر وغيره.

حكم المتعارضين بعد التكافؤ

لا يخفي أنه كما أن حجية أصل الخبر الموثوق به إنما هو ببناء العقلاء كذلك متممات الحجية وفروعها أيضاً تكون ببناء العقلاء، فإن التعارض وأحكامه من لوازم الحجة الموجودة بين العقلاء والدائرة بينهم، ولا يمكن أن يكون هذا الأصل النظامي دائراً بينهم بينما تكون لوازمها وفروعها مغفولة عنها لديهم، مع كونها من مقومات محاوراتهم واحتجاجاتهم وقد تقدم أن الأنواع الثلاثة للمرجحات ثابتة عند المتعارف أيضاً في محاوراتهم الشائعة لديهم، ولا بد وأن يبحث عن حكم المتعارضين بعد التكافؤ من جميع الجهات عند العقلاء، وأنه بعد استقرار الحيرة لديهم هل يختارون الاحتياط في العمل إن أمكن، أو يتوقفون عنه مطلقاً، أو أنهم يرجعون إلى التخيير بحكم فطرتهم؟

أما الأول فهو وإن كان حسناً ثبوتاً ولكنه خلاف البناء المحاوري النوعي في الطرق المعتبرة لديهم والحجج الدائرة بينهم، مع أنه تشديد في الأمر الذي يكون أصله مبنياً على التسهيل والتيسير، لأن هذه كلها من فروع اعتبار الخبر الموثوق به الذي هو من أهم الأمور النظامية التسهيلية. وكذا الثاني مع أنه قد يؤدي إلى اختلال النظام لديهم، مضافاً إلى أنه قد لا يكون المورد قابلاً للتوقف بل لا بد من العمل به في الجملة فيتعين الأخير، فيكون التخيير أيضاً في تعارض الحجج المعتبرة بعد التكافؤ واستقرار الحيرة من الأصول النظامية الدائرة لديهم في محاوراتهم عند تحقق الحيرة المستقرة. والأخبار الواردة في التخيير عند الحيرة المستقرة وردت على طبق هذا الأمر المرتكز في الأذهان بحكم فطرة الإنسان فلا يكون من الأمور التعبدية، وما ورد من الشارع إنما هو لأجل التقرير وعدم الردع عن هذه الطريقة المعهودة المرتكزة عند العرف.

فالتخيير إما تكويني محض، كما في دوران الأمر بين المحذورين مع عدم كون أحدهما قربياً. أو عقلائي، كما في نظائر المقام. أو شرعي، كما في خصال الكفارات مثلاً. وعلى هذا لا اختصاص له بخصوص تعارض الروايات، بل يشمل جميع موارد التعارض، سواء كان فيها، أو في أقوال الرجال، وأهل اللغة أو غيرها.

نعم بناءً على كون التخيير في المقام شرعياً محضاً لاختص بخصوص مورد الأخبار المتعارضة، لاختصاص أدلة التعارض بها، ولكن عرفت أنها وردت في مقام عدم الردع عن طريقة العقلاء، فلا وجه للاختصاص، ولذا يمكن القول بشموله لموارد اختلاف النسخ واختلاف النقل أيضاً بعد التكافؤ المطلق والتحير المستقر.

وينبغي الإشارة إلى أمور:

الأول: بناءً على كون التخيير عقلائياً لا يختص بزمان الغيبة، بل يشمل زمان الحضور أيضاً بعد عدم قدرته (عليه السلام) ظاهراً على رفع التحير إما لعدم المقتضى أو لوجود المانع، بل وكذا لو كان تعبداً من الأخبار لفرض استقرار التحير وعدم إمكان رفعه، وعلى هذا لا وجه لإتعاب النفس في ملاحظة النسبة بين الأخبار الدالة على التخيير وسائر الأخبار الواردة في حكم المتعارضين، لأنه مع استقرار التحير وعدم إمكان رفعه عرفاً يثبت التخيير، سواء كان عقلائياً أو شرعياً، وسواء كان في زمان الحضور أو زمان الغيبة. ومع عدم استقراره وإمكان رفعه عرفاً لا موضوع له أصلاً، بلا فرق بين الزمانين ولا بين كونه عقلائياً أو شرعياً.

الثاني: لا موضوع للتخيير مطلقاً إلا بعد الفحص عن المرجحات واليأس عنها، لأن موضوعه إنما هو قبح الترجيح بلا مرجح فمع وجوده أو احتماله لا موضوع له لا عقلاً ولا شرعاً.

الثالث: موضوع هذا التخيير ـ سواء كان عقلائياً أو شرعياً ـ إنما هو في أخذ

الحجة أي المسألة الأصولية، فيختص بالمجتهد إذ العامي بمعزل عن ذلك، ولا يكون استمرارياً لأنه بعد الأخذ بأحدهما يصير ذا حجة معتبرة فلا يبقى موضوع للتخيير حينئذ، كما لا وجه لاستصحاب التخيير بعد صيرورته ذا حجة معتبرة.

الرابع: بعد كون موضوع التخيير مطلقاً إنما هو صورة فقد المرجح لا وجه لتوهم حمل أخبار الترجيح على الاستحباب، والأخذ بإطلاق أخبار التخيير لأنه من إثبات الإطلاق في ما لا موضوع له، وهو قبيح. نعم يمكن أن يقال: إن مجرد الوثوق بالصدور في كل واحد من المتعارضين يكفي في الحجية، لإطلاق أدلة اعتبار الخبر الموثوق به وإطلاق السيرة العقلائية، فيتحقق موضوع التخيير بمجرد الحجية الاقتضائية وأعمال المرجحات إن كان لزيادة الوثوق فلا دليل على أصل اعتباره، لفرض حصول أصل الوثوق في الجملة. وإن كان لجهة أخرى فهي مدفوعة بالأصل. ولعل نظر من حمل المرجحات على الندب إلى ذلك وإن كان بعيداً عن ظاهر كلماتهم، ولم أجد ما ذكرناه محرراً في كلامهم فراجع.

موضوع حكم التعارض:

يختص حكم التعارض ـ من الترجيح، ثم التخيير ـ بالمتباينين فقط ولا وجه له في العام والخاص، ولا المطلق والمقيد، لتحقق الجمع العرفي المقبول فيهما، بل تقدم عدم كونهما من التعارض في المحاورات أصلاً، فيخرجان عنه تخصصاً. وكذا موارد العموم من وجه، لأن المتفاهم من أدلة حكم التعارض ما إذا لم يمكن الأخذ بالدليلين في الجملة، وهو ممكن في مورد الافتراق من الدليلين، بل وكذا في مورد الاجتماع أيضاً لأن المنساق من دليل حكم التعارض ـ ترجيحاً أو تخييراً ـ إنما هو في ما إذا لزم من الطرح والرجوع إلى الأصل محذور شرعي ولا يلزم ذلك في مورد الاجتماع من العامين من وجه، بل الشائع في المحاورات هو الطرح ولا محذور فيه إلا لزوم التفكيك في العمل بمدلول الدليل ولا إشكال فيه، بل هو كثير في الفقه، كما لا يخفى.

حكم التعارض إن كان بين أكثر من دليلين

التعارض بين أكثر من الدليلين كثير في الفقه، كما في تحديد الكر، وانفعال البئر، وحكم السلام المخرج عن الصلاة وحكم الركعتين الأخيرتين من الرباعيات من حيث القراءة والتسبيحات، وحكم ذبيحة الكتابي، وحكم أكثر النفاس إلى غير ذلك مما لا يستقصى. ولا تضبطها ضابطة كلية حتى تذكر في الأصول ويختلف حكمها حسب اختلاف الأبواب والموارد، وقد يضطرب في بعض موارده الخبير الماهر. قال في الجواهر في بحث السلام: «ويكفيك أن الشهيد مع شدة تبحره وحسن وصوله إلى المطالب الغامضة قد اضطرب عليه المقام، كما لا يخفى على كل ناظر للذكرى. . .».

ثم إنه قد تعرض الأصوليون لبعض صور التعارض بين الأدلة:

منها: ما إذا ورد عام، كأكرم العلماء، وخاصان بينهما التباين، كلا تكرم الكوفيين منهم ولا تكرم البصريين منهم. وحكمة تخصيص الخاص بكل واحد من الخاصين ما لم يكن محذور في البين من التخصيص المستهجن ونحوه، وإلا فيعامل معاملة التعارض بين العام ومجموع الخاصين، ويؤخذ بالأرجح منهما في البين، ومع فقده فالتخيير.

ومنها: ما إذا ورد عام وخاصان وكان بينهما العموم المطلق، كأكرم العلماء ولا تكرم العراقيين، ولا تكرم الكوفيين. وحكمه كالقسم الأول، كما هو الظاهر من المحاورات.

وما يقال: من تخصيص العام بأخص الخاصين ثم ملاحظة النسبة بينه وبين الخاص الآخر لا شاهد عليه من عرف أو عقل أو شرع، وكونه القدر المتيقن من التخصيص لا يوجب الظهور في التخصيص به أولا. نعم لو كان متصلاً بالعام يصادم الظهور في العموم وحينئذ يكون التعارض بين الدليلين لا أكثر، فيخرج عن مورد البحث.

ودعوى : أنه مع ملاحظة التخصيص بأخص الخاصين قد تنقلب النسبة إلى العموم من وجه، فلا بد من ملاحظة النسبة المنقلبة إليها.

وهذه الدعوى فاسدة : لأن المدار في النسب الملحوظة في الظواهر النسبة الظاهرة الأولية المنساقة من ظاهر الكلام لا المنقلبة إليها بعد التخصيص.

ومنها : ما إذا ورد عام وخاصان بينهما العموم من وجه، كأكرم العلماء ولا تكرم النحاة، ولا تكرم الصرفيين. وظاهرهم الاتفاق على تخصيص العام بكل منهما ما لم يلزم محذور في البين.

ومنها : ما إذا ورد عامان من وجه، ثم ورد دليل آخر لإخراج مورد افتراق أحد العامين، مثل أكرم النحويين، ولا تكرم الصرفيين، وبعد ذلك قال يستحب إكرام النحوي غير الصرفي. فتنقلب النسبة إلى العموم المطلق، إذ يصير مفادهما هكذا: أكرم النحويين ولا تكرم النحوي الصرفي، فيعمل معه معاملة المطلق والمقيد.

ومنها : ما إذا كان بينهما التباين، كأكرم العلماء ولا تكرم العلماء، ثم ورد دليل آخر على إخراج العدول من لا تكرم العلماء، فتنقلب إلى العموم المطلق، إذ يصير مفادهما أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم والحكم في الجميع تخصيص العام بتمام المخصصات ما لم يلزم محذور التخصيص القبيح، بلا فرق بين ورودها في عرض واحد أو متقدماً ومتأخراً. هذا بعض ما يتعلق بالمقام والتفصيل يطلب من الفقه في المواضع المناسبة.

ثم إنه لا يخفى أنه لا فرق في الأحكام العامة للتعارض بينما إذا كان التعارض بين الدليلين أو أكثر فيجري جميع ما تقدم في المقام أيضاً.

المقصد الثاني

الملازمات العقلية

وهي على قسمين

تمهيد

اتفق العقلاء على أن العقل أعلى الكمالات الإمكانية، وأغلى الجواهر الروحانية، وعليه يدور نظام المعاش والمعاد، وعلى ذلك أجمعت الشرائع الإلهية. ومن المعلوم أنه ليس كل عقل له حظ للإصابة إلى الواقع، كما أنه ليس كل واقع يمكن أن يدرك بالعقول، فكم من واقع مستور وكم عقل أليف الضعف والقصور وإن بذل غاية الجهد ونهاية الوسع، وفي العيان والوجدان في ذلك غنى عن إقامة البرهان. ومن ذلك حصلت الاختلافات الكثيرة في العلوم مطلقاً.

ثم إن ما يتعلق بمباحث العقل كثير جداً، والذي بحث عنه في الفقه والأصول أربعة:

المبحث الأول: أنه مناط التكليف، فلا تكليف بدونه، وعليه يدور الثواب والعقاب، وتدل عليه الأدلة الأربعة، كما فصل في محله. وهذا يذكر في الفقه، كما يذكر في فني الحكمة والكلام، وفي كتاب العقل والجهل من كتب الأحاديث، كالكافي وغيره.

المبحث الثاني: الملازمة بين حكم العقل المستقل وبين حكم الشرع وعبرّوا عنها بـ(قاعدة الملازمة) وهي من القواعد الهامة التي تعرضوا لها في الكلام والحكمة والأصول. وهي تعني أنه كل ماحكم به الشرع يحكم به العقل، وهذهالقاعدة قديمة جداً، بل كان في قديم الأزمان معتقد بعض أعاظم حكماء يونان، وتظهر من كلمات بعض أهل العرفان، حيثيقولون: إن العقل شرع داخلي والشرع عقل خارجي، ولا فرق بينهما في حاق الواقع، فلو تجسّم العقل لكان بصورة النبي، كما لو تجردالنبي لصار العقل بعينه؛ بلا فرق بينهما إلا باختلاف النشأة والعالم، ولهذا بحث طويل عريض جداً، وسنشير إلى بعض ما يتعلق بهذه القاعدة في مباحث حجية الحجج إن شاء الله تعالى، وليس المقام مناسباً

لذكرها، لأن المقام يبحث فيه ـ كما أشرنا إليه ـ عن صغريات الحجة، وقاعدة الملازمة لا بد وأن تذكر في كبراهما.

وأما أن العقل شرع من الداخل، والشرع عقل من الخارج فهو صحيح في الجملة، كما ورد فيه الحديث.

المبحث الثالث: الملازمات العقلية غير المستقلة، أي: حكم العقل المتوقف على شيء خارج عن حكمه. مثل الملازمة بين وجوب المقدمة وذيها، إذ لولا وجوب المقدمة في الخارج لما حكم العقل بهذه الملازمة، وأن الإتيان بالمأمور به يقتضي الإجزاء، إذ لو لا وجود المأمور به في الخارج لا موضوع لحكم العقل بذلك. والملازمات غير المستقلة كثيرة، لأن الفقه مبني على الاستظهارات الصحيحة والاستنباطات الحسنة، وهذه تتوقف على الذوق السليم والذهن المستقيم، وهما من أهم أجنحة العقل الذي يطير بهما في العلوم مطلقاً وإنما نتعرض هنا لبعض مهماتها، ولا اختصاص لها بصناعة الأصول: بل كل علم وفن وصنعة تكون لها جهات خارجية تجري فيها الملازمات العقلية غير المستقلة.

المبحث الرابع: بناء العقلاء وسيرتهم، وقد جرت سيرة العلماء على التمسك بهما، وهما من أهم الأمور النظامية ما لم تردع عنه الشريعة الإلهية، وقد بنينا جملة كثيرة من الفروع خصوصاً في المعاملات عليهما، فليراجع كتابنا في الفقه.

ثم إن الملازمات العقلية الغير المستقلة عبارة عما إذا كان طرفا الملازمة من غير العقل، ولكن الحاكم بها إنما هو العقل. بخلاف الملازمات المستقلة، فإن طرفي الملازمة والحكم بها من مدركات العقل من دون توقف على صدور حكم من الشارع. كقاعدة التحسين والتقبيح العقليين، ووجوب شكر المنعم، وهي تبحث في علم الكلام وقاعدة الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل، وسيأتي البحث عنها في بحث الحجج.

وأما الملازمات العقلية غير المستقلة فهي كثيرة. وعمدتها في فن الأصول أمور.

الأول ـ الاجزاء

إذا ورد ذكر من الآمر وتحقق امتثال من المأمور به كما قرره وجعله الآمر، فالعقل يحكم بالملازمة بين امتثال المأمور به على ما قرره الآمر وسقوط الأمر به، وهذا البحث ـ في الجملة ـ من صغريات المسألة المبرهن عليها في العلوم العقلية: من إستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة المنحصرة على ما يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى.

تمهيد فيه أمور:

الأول: لا ربط لهذا البحث بمبحث المرة والتكرار الذي تقدم البحث عنه، ولا بمبحث تبعية القضاء للأداء وعدمه الذي بحث عنه في علم الفقه، لأن البحث فيهما إنما هو في مقام بيان أصل المأمور به وتعيين حدوده وقيوده شرعاً بحسب الثبوت ومقام التشريع، والبحث في المقام في أنه بعد ثبوته بحدوده وقيوده شرعاً هل يكون امتثاله موجباً لسقوطه أولا؟ فلا ربط له بهما.

الثاني: قد ذكر القوم في عنوان البحث «الإتيان بالمأمور به على وجهه» وأطالوا القول في بيان معنى الوجه ـ كما هي عادتهم في غالب الموارد ـ ونحن في غنىً عن ذلك بعد إسقاط هذا اللفظ لعدم الفائدة فيه رأساً، وأبدلنا عنه بقولنا: «كما قرره وجعله الآمر» بالمعنى الأعم من التقرير والجعل حتى يشمل المجعولات الثانوية التسهيلية المتممة للجعل الأولي.

الثالث: الأمر إما واقعي، أو اضطراري، ويُعبَّر عنه بالواقعي الثانوي أيضاً، أو ظاهري يكون مفاد الأمارات والأصول والقواعد المعتبرة، أو اعتقادي، ومورد البحث يشمل جميع هذه الأقسام الأربعة.

الرابع: المراد بالامتثال بما له من العرض العريض، لا سيما في الصلاة

والحج لكثرة ما ورد من التسهيلات الامتنانية فيهما. وسقوط الأمر به أعم من القبول، لأن عن القبول موانع كثيرة، وله مراتب كثيرة وبعض مراتبه ملازم لسقوط الأمر، وإن كان بعض مراتبه الأخرى ملازماً للتقوى، فلا يختلط القبول بسقوط الأمر بالامتثال. إذا عرفت ذلك فتقول إن البحث في مسألة الإجزاء من جهات:

الجهة الأولى: في سقوط كل أمر بالنسبة إلى امتثاله، كسقوط الأمر الواقعي عند امتثاله، وسقوط الأمر الظاهري عند امتثاله، وسقوط الأمر الاضطراري مع امتثاله، وسقوط الأمر الاعتقادي عند امتثاله، وهذا السقوط واضح لا ريب فيه، لأن الامتثال مطابقاً للوظيفة المقررة فيه علة تامة لحصول الغرض وهو داعوية الأمر للامتثال، والداعوية وجدانية، ومطابقة المأتي به للمأمور به كذلك أيضاً فلا بد من سقوط أمره، لأن فرض عدم السقوط إما لأجل عدم تحقق الداعوية، أو لأجل عدم مطابقة المأتي للمأمور به؛ أو لأجل دخل شيء آخر في السقوط. والكل خلف الفرض، أو لأجل الشك في القبول، وقد مر أنه أعم من الامتثال وسقوط الأمر فيتعين أن يكون امتثال الأمر الواقعي مسقطاً لأمره، فلا يبقى موضوع للامتثال بداعي الأمر بعد ذلك لسقوط الأمر.

وأما الامتثال بدواع صحيحة أخرى فلا بأس به رجاءً للأصل بل قد يكون راجحاً إذا انطبق عليه عنوان حسن شرعاً، وقد ورد في الصلاة المعادة: «إِنَّ اللهَ تَعَالَى يَخْتَارُ أَحَبَّهما إِلَيهِ»، وقوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾. وإذا انطبق عنوان المجاهدة في الله على الاتيان ثانياً يصير راجحاً قهراً ما لم يكن من الوسوسة. ولا فرق في هذه الجهة بين الأوامر الواقعية والاضطرارية والظاهرية والاعتقادية.

الجهة الثانية: في أجزاء الإتيان بالمأمور به الاضطراري عن التكليف الواقعي النفس الآمري عند رفع الاضطرار. ويمكن إدخال هذه الجهة، والجهة الآتية في ما مر من الجهة الأولى بالنسبة إلى الأمر الواقعي بأن يقال: إن امتثال الأمر الواقعي بما له من الأطوار، والبروز والشؤون وعرضه العريض يجزي عن الواقع،

ولا ريب في أن الأوامر الاضطرارية والظاهرية من أطوار الواقع فلا تصير جهات البحث متعددة حينئذ. وكيف كان فالاحتمالات الثبوتية فيها خمسة:

الأول: سقوط الواقع بالمرة خطاباً وملاكاً فعلاً في موارد الاضطرار فلا واقع إلا ما استفيد من أدلة التكاليف العذرية، لأن الشارع مسلط على مجعولاته ـ وضعاً ورفعاً، وإتماماً وتنقيصاً ـ ولا محذور فيه من عقل أو شرع، ولكن مع بقاء الواقع على الشأنية والاقتضاء في الجملة.

الثاني: وجود الواقعي الأولـي وتطابق مصلحته مع الواقعي الثانوي من كل حيثية وجهة لكن طولاً لا عرضاً حتى يلزم التخيير، وعلى نحو الاقتضاء لا الفعلية حتى يلزم تحصيلها.

الثالث: نفس الصورة مع لزوم تداركها.

الرابع: هذه الصورة مع استحباب التدارك.

الخامس: هذه الصورة مع عدم إمكان التدارك. وهذه كلها صور فرضية في مقام الثبوت، ويمكن أن يمثل لها بفروع فقهية قد تعرضنا لها في مهذب الأحكام في موارد مختلفة.

وأما في مقام الإثبات فمقتضى إطلاقات أدلة التكاليف العذرية والاضطرارية، وتسالم العلماء على حكومتها بالنسبة إلى الواقعيان الأولية وسهولة الشريعة المقدسة هو القسم الأول، إذ لا معنى للحكومة المتسالمة بينهم إلا تنزيل التكاليف الاضطرارية منزلة الواقعيات الأولية وإسقاطها عن الفعلية وإبقاؤها على الشأنية الصرفة في الجملة إلا أن يدل دليل على الخلاف في بعض الموارد على ما فصل في الفقه.

ثم إن في التكاليف الاضطرارية مباحث لا بأس بالإشارة إليها:

منها: إن الاضطرار والعذر الذي هو موضوع هذه التكاليف هل هو صرف وجود الاضطرار في الموقتات، أو العذر المستوعب للوقت، فلا يجوز البدار إلى

امتثالها في أول الوقت؟ مقتضى ما هو المرتكز في الاضطراريات إنما هو العذر المستوعب وعليها تنزل إطلاقات أدلة تلك التكاليف إلا مع الدليل على الخلاف، كما ورد في التيمم والتقية، فيرجع في غير المستوعب إلى قاعدة الاشتغال، وإطلاقات أدلة التكاليف الأولية إلا مع وجود دليل خاص في البين.

ومنها: أنه لو أتى المكلف في مورد التكاليف الاضطرارية بالتكليف الواقعي وترك تكليفه الاضطراري، هل يجزي أو أنه لا يجزي؟ المسألة مبنية على بقاء الملاك في التكاليف الواقعية في مورد الاضطرار، فمع بقائه يصح بداعي الملاك ومع عدمه لا وجه للصحة إذ لا خطاب ولا ملاك فكيف يصح وبأي داع يؤتى به، فلا طريق لإحراز الملاك إلا إطلاق الخطاب من باب كشف المعلول عن العلة، وقد إختلفت الكلمات، ففي بعض الموارد يحكمون بالصحة، وفي بعضها يحكمون بالبطلان، وفي البعض الآخر يترددون في الفتوى مع عدم دليل خاص لهم أصلاً.

ومنها: أن موضوع الاضطرار يلحظ بالنسبة إلى شخص المكلف دون النوع فلو كان تكليف اضطرارياً بالنسبة إلى شخص دون النوع ينقلب تكليفه الواقعي إليه، وفي العكس يبقى على تكليفه الواقعي. وهذه المباحث لا بد وأن ينقح الكلام فيها في الفقه.

الجهة الثالثة: في إجزاء الإتيان بما يصح الاعتذار به ـ كما في مورد الأمارات والأصول، والقواعد المعتبرة ـ عن الواقع عند انكشاف الخلاف فهو من لوازم اعتبارها، وصحة الاعتذار بها، لأنها إن طابقت الواقع فلا ريب في إجزاء، وإن خالفت فالمكلف معذور في ترك الواقع، ، لعموم أدلة اعتبارها وامتنان الشارع على أمته في هذا الأمر العام البلوى، وحكومة أدلة اعتبارها على الواقعيات، ويشهد له الطريقة العقلائية في الطرق المعتبرة لديهم، فإنهم عند تبين الخلاف فيها يرتبون الأثر من حين تبين الخلاف من دون استئناف العمل من الأول، وهذا لِسَعَة فضل الله تعالى أنسب. فكما أنه تعالى يسقط العمل المأتي به عن الاعتبار

لأجل بعض الجهات كذلك ينزل العمل غير المطابق للواقع منزلة الواقع.

ودعوى: أن العذرية وصحة الاعتذار ما دامية أي ما لم ينكشف الخلاف لا دائمية. من مجرد الدعوى بلا شاهد ومخالف لإطلاقات أدلة اعتبارها، وإجماعهم على الإجزاء عند تبدل رأي المجتهد. فإطلاق أدلة اعتبار مفاد الأمارات والأصول والقواعد ـ تأسيساً كان أو إمضائياً ـ يقتضي الإجزاء مطلقاً إلا في مورد الدليل على الخلاف فلا مجرى لجريان قاعدة الاشتغال في المقام.

ولم يرد من الأئمة (ع) في هذا الأمر العام البلوى لا سيما عند الإمامية المفتوح عندهم باب الاجتهاد حديث، وما ورد في عدم إجزاء الرأي والنظر من الأخبار الكثيرة التي جمعها في كتاب القضاء من الوسائل لا ربط لها بالمقام، بل المقصود منها الآراء الفاسدة الباطلة في مقابل الإمام (ع) لا ما حصل من الجد والاجتهاد في أحاديثهم (ع) فأي مانع من أن يكون المقام مثل أعمال العامة إذا استبصروا حيث ورد عن أبي عبد الله (ع) في الصحيح: «كل عمل عمله في حال نصبه وضلاله فإنه يؤجر عليه» بل ما نحن فيه أولى بذلك كما لا يخفى، وليس ذلك من التصويب والانقلاب الباطل، بل هو تنزيلي تسهيلي لغير الواقع منزلة الواقع، وإسقاطه عن الفعلية لمصالح كثيرة، فبين المقام وبحث التصويب والانقلاب بون بعيد جداً.

ولا فرق في جميع ما ذكرناه بين كون تبين الخلاف بالقطع، أو الظنون الاجتهادية، وقد تعرضنا لجملة من المباحث المتعلقة بالمقام في بحث الاجتهاد والتقليد، وفي كتاب القضاء من مهذب الأحكام.

الجهة الرابعة: العمل بما حصل به الاعتقاد مع تبين الخلاف، فإن كان هذا الاعتقاد مستنداً إلى الاجتهاد الصحيح فهو من تبدل الرأي الذي أجمعوا فيه على الإجزاء، وإن كان من غيره فمقتضى الأصل عدم الإجزاء من غير دليل حاكم عليه. والله تعالى هو العالم.

الثاني مقدمة الواجب

يقع البحث في فن الأصول عن الوجوب المولوي الترشحي عن وجوب ذي المقدمة بالنسبة إلى مقدمته بعد تسليم اللابدية العقلية التي تكون بين المقدمة وذيها.

وإذا كان نفس الملازمة الواقعية بن طلب الشيء وطلب مقدماته مورد البحث فيكون من المسائل العقلية غير المستقلة، وحيث يقع في طريق الاعتذار لدى المولى فإنه يكون من المسائل الأصولية. وفيه ملاك المسألة الفقهية والمسألة الكلامية أيضاً، كجملة كثيرة من مسائل الأصول.

تقسيمات المقدمة :

التقسيم الأول : المقدمة إما داخلية محضة، كالأجزاء. أو خارجية كذلك، كالفاعل، والغاية. أو برزخ بينهما، كالشرط والمعد، فإن فيهما جهتين: التقيد، ونفس القيد، ومن الجهة الأولى داخلية ومن الجهة الثانية خارجية.

ويصح أن يقال: إن المقدمة إما داخلية بالمعنى الأخص، وهي الأجزاء. أو بالمعنى الأعم، وهي الأجزاء ، والشرط ، والمعدّ. والكل صحيح وإن اختلف التعبير. كما أن بعض الأشياء برزخ بين الشرطية المحضة والجزئية الصرفة، كالنية في العبادات - مثلاً - فإن الفاتحة جزء للصلاة ، والاستقبال شرط لها، فالنية برزخ بينهما، كما فصلناه في الفقه.

وحيث أن المقدمة والمبحوث عنها في المقام متقومة بالتغاير الوجودي مع ذيها، فالمقدمات الداخلية وهي الأجزاء - خارجة عن مورد البحث، لاتحاد الكل مع تمام الأجزاء وجوداً، ووجود أحدهما عين وجود الآخر كذلك عقلاً وعرفاً، فلا

اثنينية في البين حتى تتحقق المقدمية المتقومة بها. والتغاير الاعتباري وإن كان موجوداً بينهما فإن الكل عين الأجزاء باعتبار الاجتماع والأجزاء الفعلية عين الكل مع قطع النظر عن هذا الاعتبار، لكن ليس هذاالنحـو من التغاير مناط المقدمية عرفاً، فوجوبالأجـزاء عين وجوب الكل وبالعكس فليس في البين إلا وجوب واحد منسوب إلى الكل بنحو الجمع والى الأجزاء بنحو الانبساط. وكذا الكـلام في التوليديات، كالإحراق والإلقـاء في النار، فإنه ليس فيها إلا وجوب واحد منسوب إلى السبب المولد (بالكسر) والمسبب المولد عنه فلا إثنينية في البين عرفاً وإن كانت متحققة واقعاًفهي أيضاً خارجة عن مورد الكلام في المقام.

التقسيم الثاني : قد قسموا المقدمـة إلى الشرعية، والعقلية، والعـادية، ومقدمة الصحة، ومقدمة الوجـوب، ومقدمة الامتثال. ولا وجه لهذا التقسيم أيداً.

فإن الثلاثة الأولى إن كان بلحاظ أصل الدخالة والمقدمية فالجميع عقلية، لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه، والمركب بانتفاء جزئه، سواء كـان المشروط أو المركب عقلياً أو شرعياً أو عادياً، ولا حكم للأخيرين إلا ما حكم به العقل ولو حكماً بشيء لكان إرشاداً إلى حكم العقل. نعم لهماتنزيل الفاقد للشرط أو الجزء منزلة الواجد في مجعولاتهما، لفرض استيلائهما عليها موضوعاً وحكماً، ولا ربط لذلك بأصل المقدميةالذي هو مورد البحث.

وإن كان ذلك بلحاظ الجاعل فهو أجنبي عن بحث المقدمة، كما هو أوضح من أن يخفى.

والرابع ليس إلا المقدمات الداخلية أو الخارجية فلا وجه لتسمية أخرى وزيادة قسم آخر.

والخامس يرجع إلى الرابع، فلا وجه لعده قسماً مستقلاً إن كان المراد الوجود الصحيح، وإن كان المراد مطلق الوجود فهو خارج عن مورد البحث قطعاً، لأن البحث في مقدمةالواجب لا في مقدمة المسمى، كما أنه لا بد من خروج مقدمة

الوجوب عن مورد البحث أيضاً، لأنه قبل حصول المقدمة لا واجب في البين حتى يترشح منه الوجوب. إلى مقدمته، وبعد الحصول لا معنى للترشح، لأنه من تحصيل الحاصل.

وكذا لا ريب في خروج مقدمة الامتثال عن مورد البحث، إذ ليس فيه إلاّ اللابدية العقلية وليس فيه وجوب مولوي ترشحي حتى يكون مورد البحث، ولوورد دليل عليه لا يكون إلا إرشاداً محضاً فانحصرت المقدمة ـ التي تكون مورد البحث ـ في الخارجية والداخلية بالمعنى الأعم.

التقسيم الثالث : قد قسموا المقدمة بلحاظ الزمان الى المقارن، كالاستقبال للصلاة، وعربية الإيجاب والقبول في العقود مثلاً. والمتقدم ، كتقدم الوصية على حصول الملكية للموصى له بعد موت الموصي في الوصايا التمليكية.

والمتأخر، كالإجازة لعقد الفضولي في حصول الملكية من حيث العقد بناءً على الكشف. فيلزم تخلل الزمان ـ قليلاً كان أو كثيراً ـ بين العلة والمعلول في الأول، وتقدم المعلول على العلة في الثاني، وهما ممتنعان، كما ثبت ذلك في فن الحكمة بالدليل والبرهان، والعلة بجميع أجزائها وجزئياتها مقدمة على المعلول رتبة لا زماناً، كتأخر المعلول عن العلة فإنه رتبي فقط.

والمراد بأجزاء العلة وجزئياتها ما إذا تحققت في ضمن العلة التامة لا بدونها، إذ العلية والمعلولية من الأمور الإضافية، فالأجزاء والجزئيات غير المتحققة في ضمن العلة التامة أجزاء استعدادية لا فعلية، والكلام في الثانية دون الأولى. والعلة التامة مقارنة مع المعلول زماناً وإن اختلفا رتبة، كقولك: «تحركت اليد فتحرك المفتاح» فزمان الحركتين متحد، ولكن رتبة حركة اليد متقدمة على حركة المفتاح فإن الأخيرة مستندة إلى الأولى.

وقد وقعت في الشريعة المقدسة موارد انتقضت فيها القاعدة العقلية، منها ما تقدم فيها المعلول على العلة زماناً، كالعقود الفضولية بناءً على الكشف فإنه

يحصل الأثر قبل حصول العلة التي هي الإجازة وموارد تقدم فيها العلة على المعلول زماناً، كعقد الوصية التمليكية الحاصلة قبل الموت بزمان مع أن الملكية تحصل بعده ولو بزمان كثير،وكغسل المستحاضة قبل الفجر لصحة الصوم الحادث بعد الفجر.

وقد اضطربت كلماتهم في حل هذه المشكلة، وقد تعرضنا في الفقه لبعض الكلام، ولنشر لبعضه الآخر بما يناسب المقام. وقد أجيب عن أصل الشبهة بوجوه:

الأول: ما عن صاحب الكفاية أن الشرط إما شرط للوضع، كعقد الوصية للملكية بعد الموت، والإجازة في العقود الفضولية لحصول الأثر قبلها. أو شرط للتكليف، كالعقد، والإجازة لوجوب الوفاء. أو شرط للمكلف به، كغسل المستحاضة قبل الفجر لصحة صومها. ومرجع الأولين إلى أن لحاظ الشرط عند الشارع دخيل في حكمه وضعاً أوتكليفاً،فاللحاظ هو المؤثر لا أن يكون الأثر للوجود الخارجي حتى يلزم المحذور، فما هو الشرط ـ وهو اللحاظ ـ مقارن، وما هو متقدم أو متأخر لا ربط له بالشرطية فلا محذور في البين أصلاً.

وفيه ـ أولاً: إنه تصرف في ظواهر الأدلة بلا شاهد، بل على خلافه الشواهد.

وثانياً: إن اللحاظ طريق إلى ما في الخارج لا أن تكون له موضوعية خاصة، وإذا كان كذلك، فالمحذور باق على حاله.

ومرجع الأخير ـ أي ما كان شرطاً للمكلف به ـ إلى أن المتقدم أو المتأخر له دخل في صيرورة المكلف به معنوناً بعنوان حسن، فصوم المستحاضة يصير ذا عنوان حسن بتقدم الغسل عليه يوجب بذلك صلاحيته للتقرب به، فيرجع إلى الشرط المقارن.

وفيه: أنه إن كان الشرط من حيث الوجود الخارجي فهو عين الإشكال قرر بوجه آخر، وإن رجع إلى شرطية اللحاظ فهو عين ما أجاب به عن شرط الوضع

والتكليف، ومرّ بطلانه.

الثاني : ما عن بعض مشايخنا (قدهم)، فعن شيخنا المحقق العراقي (قده) أن المشروط في جميع تلك الموارد إنما هو الحصةالتوأمة مع الشرط، فالشرط حينئذ قرين المشروط وحليفه لا أن يكون متقدماً عليه أو متأخراً عنه.

وفيه : إن ذلك إن كان بحسب الوجود اللحاظي فهو عين ما تقدم عن صاحب الكفاية، وقد أشكلنا عليه. وإن كان بحسب الوجود الخارجي فالشبهة باقية، مع أن الحصةمن الاعتبارات الذهنية لا الموجودات الخارجية.

الثالث : إن أصل المحذور إنما هو في العلة الموجدة، أما ما توجب القابلية كالشروط والمعدات فلا محذور فيه.

ويرد عليه: إن حصول القابلية للوجود إن كان من ناحية العلة فهو عين المحذور، وإن كان من ناحية المعلول فهو باطل، كما ثبت في محله، راجع الأسفار.

الرابع: إن الشرط في موارد النقض إنما هو العنوان الانتزاعي المقارن مع المشروط، كما هو شأن كل أمر انتزاعي فإنه خفيف المؤنة جداً، كتعقب العقد للإجازة في الفضولي، وتعقب عقد الوصية التمليكية بالموت، واتصاف الصوم بسبق الغسل في المستحاضة إلى غير ذلك مما يمكن فيها انتزاع شيء هو مقارن مع المشروط، وقد اختار ذلك شيخنا المحقق النائيني (قده) بعد جعل القضايا التشريعية من القضايا الحقيقية.

وفيه : إنه خلاف ظواهر الأدلة والمنساق منها عرفاً بلا دليل ملزم عليه من عقل أو نقل، مع أن كون القضايا المستعملة في تشريع الأحكام وتقنين القوانين ـ خالقية كانت أو خلقية ـ من القضايا الحقيقية مما لا يخفى على الأصاغر فضلاً عن الأكابر.

الخامس : ـ وهو أحسنها ـ ويمكن أن يكون مقصودالجميع ذلك وإن قصرت

عبائرهم عن الانطباق عليه، وهو: أن أصل الإشكال يختص بالعلل والمعلولات التكوينية والموجودات المتحققة الأصلية التي يدور نظم المباحث الدقية العقلية، والبراهين المتقنة الحكمية عليها بشرط كون العلة بسيطة غير مركبة من الأجزاء المتدرجة الوجود، لأن فرض تركب العلة من تلك الأجزاء المتدرجة الوجود في الزمان فرض تقدم بعض أجزاء المؤثر على بعض، وإلا لزم الخلف وهذا أيضاً مغالطة أخرى، فهنا غولط بين العلة البسيطة والمركبة التدريجية. نعم في العلةالمركبة بعد تحقق جميع الأجزاء والشرائط يعتبر التقارن الزماني مع المعلول أيضاً من دون اعتبار التقارن الزماني بين كل جزء وجزء من أجزاء العلة.

وأما الاعتباريات التي يدور جعلها ـ بجميع جهاتها وخصوصياتها ـ على الاعتبار كيف ما اعتبره المعتبر، فلا موضوع للإشكال فيها بعد فرض عدم استنكار عرف المعتبرين لذلك، فربَّ شيء يكونممتنعاً في التكوينيات يكون صحيحاً في الاعتباريات، وكذا بالعكس. ولا ريب في أن جميع القوانين المعتبرة بجميع حدودها وقيودها من الاعتباريات الحسنة العقلائية . وهذه الشبهة ـ وأمثالها ـ إنما حصلت من الخلط بين الأمور التكوينية والأمور الاعتبارية .

الاقوال في وجوب المقدمة

وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها في الإطلاق والاشتراط ، إذ لا معنى للتبعية إلا ذلك. واختلفوا في معروض الوجوب لعنوان المقدمة على أقوال، وتجري هذه الأقوال في الوجوب الشرعي الترشحي، واللابدية العقليةأيضاً:

الأول: ما نسب إلى المشهور من أنه ذات المقدمة بلا قيد وشرط، لأن المناط في المقدمة التمكن من إتيان ذيها، وهذا ينطبق على الذات بلا قيد ولا شرط.

الثاني : ما يظهر عن صاحب المعالم (قده) من أنه ذات المقدمة عند إرادة ذيها، لأن عنوان المقدمية متقوم بالغير فلا بد من إرادته.

وفيه : إنه إن أراد ما هو المتعارف من أن إتيان المقدمة إنما هو عند إرادة ذيها،

فهو مع أنه مخالف لما تسالموا عليه من أن وجوبها في الإطلاق والاشتراط تابع لوجوب ذيها. يرد عليه - أولاً: إنه لا وجه لتعليق الوجوب على الإرادة مطلقاً، وإلا ينسلخ الوجوب عن وجوبه.

وثانياً: إنه لا يتم في المقدمات التوصلية غير المتوقفة على القصد والإرادة فضلاً عن قصد ذيها وما كانت منها عبادية يغني أمرها النفسي في عباديتها فينطبق عليها عنوان المقدمية قهراً - قصد ذيها أو لم يقصد.

الثالث: ما عن الشيخ الأنصاري (قده) من أن معروض الوجوب ذات المقدمة مع قصد التوصل بها إلى ذيها، لأن حيثية المقدمية حيثية التوصل بها إلى ذيها فلا بد من قصد ذلك في ثبوتها وتحققها، وهذا أخص من قول صاحب المعالم، لأن ما قصد به التوصل بها إلى ذيها واجبة على كلا القولين، فإن قصد التوصل قصد إجمالي لإرادة ذي المقدمة، وما لم يقصد بها التوصل إن كانت مقرونة بإرادة ذي المقدمة واجبة على قول صاحب المعالم دون الشيخ فيتحقق الأخصية حينئذ وإن لم يقترن بها فلا وجوب على كلا القولين.

ثم إن محتملات مراد الشيخ (قده) من قوله أربعة:

أحدها: اشتراط وجوب المقدمة بقصد التوصل، فيكون وجوبها مشروطاً ووجوب ذي المقدمةمطلقاً، وهذا خلاف تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها، كما مر والشيخ يعترف به في فقهه وأصوله.

ثانيها: إن ذلك من باب غلبة الوقوع في الخارج حيث أن المقدمة إنما يؤتي بها غالباً بقصد التوصل بها إلى ذيها لا أن يكون ذلك من الاشتراط والتقييد الاصطلاحي، وهذا حق ووجداني لكل أحد، وليس ذلك على نحو التقوم بحيث لو أتي بها غفلة، أو بقصد عدم التوصل لا يتحقق وجوب المقدمة، بل المشهور يقولون بتحقق الوجوب حينئذ بخلاف ما يظهر من قول الشيخ فلا وجوب لذيه بناءً على اعتبار قصد التوصل في الاتصاف بالوجوب.

ثالثها : إن قصد التوصل دخيل في ترتب الثواب أو الامتثال فقط، لا في الاتصاف بالوجوب، وهذا بالنسبة إلى ترتب الثواب صحيح، لكنه ليس من محل الكلام، لأن البحث في معروض الوجوب لا في استحقاق الثواب، مع أن اعتبار ذلك في ترتب الثواب أيضاً أول الدعوى، كما حررناه في الفقه.

وأما دخله في الامتثال فهو مردود: بأن المقدمة لغة وعرفاً وشرعاً ما يتمكن بها المكلف من إتيان ذيها، وليس موضوع الوجوب ـ شرعياً كان أو عقلياً ـ إلا هذا، ولا ينفك ذلك من قصد التوصل إجمالاً وارتكازاً، فيكون اعتبار قصد التوصل بعد ذلك من قبيل لزوم ما لا يلزم، وإن كان مراد الشيخ (قده) من اعتبار قصد التوصل هذا المعنى الإجمالي الارتكازي فهو صحيح لا إشكال فيه.

رابعها : اشتراط ذات مقدمية المقدمة.

وفيه : إنه خلاف الوجدان في التوصليات، وخلاف الأصل والإطلاق في التعبديات، وخلاف مبنى الشيخ في فقهه.

الرابع : ما عن صاحب الفصول من اعتبار ترتب ذي المقدمة خارجاً على المقدمة في الوجوب الترشحي، لأنه لا فعلية للمقدمة إلا بذلك، وهذا هو الذي اصطلح عليه بالمقدمة الموصلة. وأشكل عليه بوجوه كلها باطلة:

منها: أنه إن كان قيداً للوجوب فهو من تحصيل الحاصل، وهو باطل. وإن كان قيداً للواجب فهو من الدور الباطل، لتوقف ذي المقدمة على المقدمة، وتوقف المقدمة على ذيها، وهذا هو الدور.

وفيه : إنه لا يكون قيد للوجوب ولا للواجب حتى يلزم المحذور بل مراده (قده) أن فعلية وجوب المقدمة تدور مدار فعلية وجوب ذيها، لأنهما من المتلازمين المتكافئين قوةً وفعلاً، فكما لا محذور في التلازم في مطلق المتلازمين من كل جهة فليكن المقام أيضاً كذلك.

منها : أنه يلزم كون شيء واحد واجباً نفسياً وواجباً غيرياً، لأن ذي المقدمة

واجب نفسي بذاته ومن حيث كونه قيداً للمقدمة يصير واجباً غيرياً.

وفيه أولاً : إنه لا محذور فيكون شيء واحد واجباً نفسياً وغيرياً من جهتين، كصلاة الظهر مثلاً، فإنها واجبة نفساً بذاتها ومن حيث كونها شرطاً لصلاة العصر يتصف بالوجوب الغيري فليكن المقام كذلك.

وثانياً : إن ترتب ذي المقدمة على المقدمة ليس من التقييد الاصطلاحي حتى يلزم المحذور، بل المراد أن فعلية المقدمة وفعلية وجوبها تنتزع من فعلية ذي المقدمة خارجاً على نحو القضية الحقيقية لا الشرطية.

ومنها: أنه مستلزم للخلف ، فإن ذات المقدمة أيضاً لها مدخلية في ترتيب ذيها عليها، فيلزم كون الذات أيضاً مورداً للوجوب الترشحي، وهو (قده) لا يقول بذلك.

وفيه : إنه مسلم لأن الذات أيضاً له دخل في الترتب في الجملة، لكن مدخلية الذات إمكانيته لا فعليته من كل جهة، ومراد صاحب الفصول المدخلية الأخيرة دون الأولى.

ومنها : إنه بناءً على المقدمة الموصلة ينحصر وجوبها بالعلة التامة المنحصرة. ولا يشمل غيرها، وهو خلاف الإطلاقات والكلمات.

وفيه : إن الوجوب الفعلي من كل جهة منحصر فيها عند الجميع ، ولكن الوجوب الشأني الاستعدادي يشمل غيرها بلا إشكال. ولا ينكرها صاحب الفصول وغيره.

ومنها : إنه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير إختياري، لأن من أجزاء المقدمة الموصلة الإرادة وهي غير اختيارية، وإلا لزم التسلسل.

وفيه أولاً : إنه لا اختصاص بهذا الإشكال بالمقدمة الموصلة، لتوقف كل واجب على الإرادة ـ نفسياً كان أو غيرياً ـ ، موصلاً أو غير موصل.

وثانياً : يكفي في الإرادية والاختيارية كون الإرادة بذاتها ونفسها مراداً ومختاراً في صحة التكليف بها.

وثالثاً : لو كانت مرادة بإرادة زائدة على ذاتها يكون جميع تلك الإرادات مندمجة في ذاتها لكمال سعة النفس، وهذا النحو من التسلسل لا امتناع فيه، كما ثبت في محله، ويُعبَّر عنه بالتسلسل اللايقفي، أي لا يمكن فرض العلية في مرتبة إلا ويمكن فرض علية أخرى فوقها، وهذا لا يستلزم الوجود الفعلي لسلسلة غير متناهية حتى يمتنع.

ومنها : إن إتيان المقدمة يوجب سقوط طلبها من غير انتظار ترتب ذيها عليها.

وفيه أولاً : إنه عين الدعوى.

وثانياً : إن السقوط جهتي لا من جميع الجهات ، والسقوط المطلق إنما هو بإتيان ذي المقدمة، وللمكلف تبديل المقدمة بمقدمة أخرى ما لم يأت بها.

والحاصل : أنه قد اشتملت المقدمة على جهات وحيثيات : إحداها: التمكن بها إلى ذيها.

ثانيتها : قصد ذيها إجمالاً المندرج في قصد ذات المقدمة.

ثالثتها : التوصل بها إلى ذيها، وهي أيضاً مندرجة في قصد المقدمة إجمالاً.

رابعتها : ترتب ذيها عليها خارجاً. وهذه كلها جهات وحيثيات تعليلية، فيكون معروض الوجوب بالآخرة ذات المقدمة بنحو الاقتضاء، وليست هذه الجهات دقيات عقلية فقط بل العرف يعتبر هذه الجهات أيضاً، فيصير النزاع بين الجميع جهتياً لفظياً، كما لا يخفى على المتأمل لانطباق جميع الأقوال على المرتكزات في مقدمات الأفعال الصادرة منهم، فأشار كل واحد من الأعلام الى جهة من تلك الجهات بلا نزاع في حاق الواقع في البين.

ثم إن ما قلناه من أن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها في الاطلاق والاشتراط

إنما هو في نفس الوجوب المقدمي من حيث هو مع قطع النظر عن دليل آخر. وأما بحسب الأدلة الخاصة فيمكن أن يكون وجوب المقدمة مشروطاً بشيء مع قطع النظر عن ذي المقدمة، بل يمكن أن يجتمع فيه أنحاء من الوجوب.

الثمرات بين كونها من المسألة الاصولية أو غيرها

بعد ثبوت الوجوب الشرعي الترشحي للمقدمة يكون البحث فيها من المسائل الأصولية لوقوعه في طريق استنتاج الحكم الفرعي، فيقال: هذه مقدمة الواجب، وكل مقدمة الواجب واجب شرعاً، فتجب هذه. وكذا بناءً على اللابدية العقلية، فيقال: هذه مقدمة الواجب وكل مقدمة الواجب لا بد من إتيانها عقلاً، فلا بد من إتيان هذه عقلاً ويستنتج منه الحكم الفرعي بواسطة قاعدة الملازمة، فيكون هذا الاستنتاج - سواء كان بلا واسطة أو معها - من ثمرات هذا البحث، وقد ذكروا ثمرات أخرى أيضاً.

منها: فساد العبادة التي يكون تركها مقدمة لواجب أهم، كالصلاة في أول الوقت مع فعلية وجوب إزالة النجاسة عن المسجد، لأن ترك الصلاة حينئذ واجب بالوجوب المقدمي فيكون فعلها حراماً، لأن الأمر بالشيء يكون نهياً عن ضده، فتقع فاسدة لأن النهي في العبادة يوجب الفساد.

وفيه: إن هذه الثمرة مبنية على مسألة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - بطلان الاقتضاء. كما أنها مبنية على أن النهي الذي يوجب فساد العبادة هو الأعم من النهي النفسي والغيري وهو محل البحث أيضاً.

وأما صاحب الفصول (ره) فأبطل هذه الثمرة بناءً على ما اختاره من المقدمة الموصلة بأن ترك الصلاة مطلقاً ليس بواجب، بل الواجب إنما هو الترك الموصل إلى الإزالة، ومع فعل الصلاة لا وجه لكون تركها مطلقاً واجباً، فيصير فعلها صحيحاً لوجود المقتضى وفقد المانع عن الصحة.

وأشكل عليه شيخنا الأنصاري (قده): بأنه لا ريب في أن ترك الصلاة

الموصل إلى الإزالة واجب فيصير نقيضه حراماً ـ بناءً على المقدمية ـ ونقيضه ترك الصلاة الموصل، وهو كلي له أفراد، منهانفس الصلاة فتصير فاسدة لأجل النهي المنطبق عليها انطباق الكلي على الفرد.

وأورد عليه في الكفاية: بأن الصلاة لازم للنقيض لا أن تكون عينه، ولا دليل على لزوم كون لازم النقيض محكوماً بعين حكم النقيض، بل يجوز أن لا يكون محكوماً بحكم في الظاهر أبداً. نعم لا بد أن لا يكون محكوماً بحكم مغاير لحكم النقيض، لمكان الملازمة بينهما.

والحق أن إشكال الشيخ (قده) صحيح بحسب الأنظار العرفية المبنية عليها الأدلة الشرعية، وإشكال صاحب الكفاية لا بأس به بحسب الدقة العقلية، فكل منهما صحيح في مورده، ولكن الحق مع ما ذهب إليه الشيخ (قده) عرفاً.

ومنها: برء النذر لمن نذر إتيان واجب بإتيان مقدمة الواجب بناء على وجوبها وعدم البرء بناءً على عدم الوجوب.

وفيه: إنه مسألة فرعية تابعة لقصد الناذر ومع الإطلاق والغفلة عن هذه الحصة ينصرف الى الواجب النفسي، وليس ثمرة للمسألة الأصولية لأنه لا بد وأن يستنتج منها الحكم الكلي.

ومنها: عدم جواز أخذ الأجرة على المقدمة مع وجوبها وجوازها بناءً على عدم الوجوب.

وفيه: إنه لا دليل على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب بالنحو الكلي، بل مقتضى الأصل، وقاعدة السلطنة جوازه إلا في موارد خاصة دل عليها الدليل بالخصوص على عدم الجواز، وهو تابع لدلالة الدليل عموماً أو خصوصاً، وقد فصلّنا المسألة في الفقه، فراجع.

ومنها: حصول الفسق بترك واجب له مقدمات كثيرة لتعدد ترك الواجب فيتحقق الإصرار على المعصية.

وفيه : إنه ليس لترك واجب واحد إلاّ معصية واحدة إجماعاً - تعددت مقدماته أو لم تتعدد - نعم لو كان واجب نفسي مقدمة لواجب آخر وتركهما تعددت المعصية، ولكنه خارج عن محل البحث لأنه في الوجوب المقدمي الصرف دون الواجب النفسي.

ومنها : اجتماع الوجوب والحرمة لو كانت المقدمة محرمة، كالدخول في ملك الغير لإنقاذ النفس المحترمة.

وفيه : إنها إن كانت توصلية يصح التوصل بها إلى ذيها - قيل بوجوب المقدمة أولاً، وقيل بجواز الاجتماع أولاً - وكذا إن كانت تعبدية بناءً على جواز الاجتماع. نعم بناءً على الامتناع وتغليب جانب الحرمة لا تصح المقدمة العبادية، سواء قيل بوجوب المقدمة أولا. فهذه الثمرة ساقطة أيضاً.

اجراء الاصل في المقدمة

أما اللابدية العقلية الواقعية لإتيان كل مقدمة بالنسبة إلى ذيها من الفطريات والوجدانيات لكل أحد، فلا يتصور الشك فيها حتى يجري فيها الأصل. نعم قد يتوجه النفس إليها وقد يغفل عنها، كما هو الشأن في جميع فطريات النفس ووجدانياته، فإنه قد تكون مغفولة عنها وقد تكون متوجهاً إليها، ولا ربط لذلك بالشك فيها.

وأما الوجوب الترشحي الشرعي فلا تجري البراءة العقلية بالنسبة إليها، لأنها تدور مدار العقاب لابتناء قاعدة قبح العقاب بلا بيان عليه ولا عقاب في المقدمة مطلقاً إلا ما كان عين ذيها خارجاً، كما في التوليديات. وأما البراءة الشرعية فلا محذور في جريانها، لكفاية مطلق الأثر الشرعي في مجريها، ولا ريب في أن مطلق الوجوب أثر شرعي.

الحق في المقـام

والحق في المقام وجوب مقدمة الواجب بالوجوب التبعي لذيها فإنا نـرى بالوجدان عند طلبنا لشيء تعلق الطلب أيضاً بالنسبة إلى مقدماته مع الالتفات إليها ولو مع الغفلة عن اللابدية العقلية، بل ربما يجعل الأمر بالمقدمة أصيلاً والأمر بذيها تبعياً، فيقال: اركب السيارة واذهب إلى الزيارة فينطوي في الطلب التفصيلي لذي المقدمة طلب جميع المقدمات انطواء الفرع في الأصل، والإرادة الإجمالية في الإرادة التفصيلية الالتفاتية، هذا مع اتفاق العقلاء على وجود أوامر غيريـة فيما بينهم، ووجود أوامر غيرية في الشرع أكثر من أن تحصى وصحة استعمال الأمر فيها في المحاورات العرفية بلا شبهة. وجعل ذلك كله إرشاداً إلى الشرطية، والجزئية والمانعية، وهذا لا ربط له بكـون نفس الأمر الغيـري إرشاداً، كمـا لا يخفى. فالوجدان والاتفاق على الوقوع من أكبر الأدلة عليه.

وبعد ذلك لا نحتاج إلى ما يقال: من أنها لو لم تجب فلا مانع من طـرف الشارع في تركها، ومع الترك إن بقي الواجب على وجوبه فهو تكليف بما لا طاق، وإلّا انقلب الواجب المطلق مشروطاً، وهو باطل.

وهذا الاستدلال فاسد من أصله، لأن عدم المنع من طرف الشارع في ترك الواجب لا يوجب التكليف بما لا يطاق لتمكن المكلف من الإتيان به وحكم العقل باللابدية، فيصح العقاب على ترك الواجب حينئذ.

كما لا وجه للتفصيل بين السبب وغيره بدعوى وجوبها في الأول وعدمه في الأخير، لأن المسبب بدونه غير مقدور، والتكليف إنما توجه بالسبب وذلك لأن القدرة بالواسطة تكفي في توجه التكليف، مع أنه ليس بتفصيل في وجوب المقدمة وإنما هو قول بتوجه الوجوب النفسي إلى السبب فقط.

وكذا لا وجه للتفصيل بين الشرط الشرعي وغيره بالوجـوب في الأول دون الأخير، بدعوى: إنه لولا وجوبه شرعاً لما جعله الشارع شرطاً.

فإنه باطل أيضاً. أما أولاً: فلأنه مستلزم للدور. وثانياً: إن مناط المقدمية توقف ذي المقدمة عليها ودخالة المقدمة في ذيها، بلا فرق بين كون منشأ التوقف والدخل عقلياً أو شرعياً أو عرفياً.

ثم إنه يمكن جعل النزاع في مطلوبية المقدمة شرعاً وعدمها من المنازعة اللفظية، فمن قال بالمطلوبية فيها أي المطلوبية الفعلية في ما إذا كانت ملتفتاً إليها تفصيلاً، أو متوجهاً إليها كذلك، ومن قال بالعدم أي في صورة الغفلة المحضة عنها بلا فعلية للطلب حينئذ، فتتحقق اللابدية العقلية فقط.

مقدمة المندوب والحرام

أما مقدمة المندوب فإنها مندوبة بعين ما تقدم في مقدمة الواجب بلا فرق في المطلوبية العرضية التي تكون للمقدمة بين مراتب الطلب ـ شديداً كان أم ضعيفاً.

وأما مقدمة الحرام فلا ريب في الفرق بينها وبين مقدمة الواجب والمندوب، لأن انتفاء إحدى المقدمات في الأولى يوجب عدم التمكن المكلف من ذي المقدمة حيث أن المطلوب فيه الترك وهو يحصل بترك إحدى المقدمات بعكس الأخيرتين، لتوقفهما على إتيان جميع المقدمات إذ المطلوب فيهما الفعل وهو متوقف على إتيان كل ماله دخل في التحقق. فتحرم. إحدى مقدمات الحرام لا بعينها بناءً على الملازمة، فلو أتى بجميع مقدمات الحرام إلّا إحداها فترك الحرام لم يأت بحرام غيري أبداً، لعدم تحقق ذي المقدمة، بل ولم يفعل ما يوجب التجري أيضاً، لأن مورده إنما هو في ما إذا كان الفعل حراماً اعتقاداً وحلالاً واقعاً.

وفي المقام لم تتحقق الحرمة الاعتقادية ولا الواقعية، ولا يبعد تحقق بعض مراتب التجري إن كان بانياً على إتيان الحرام عى كل تقدير فيترك المقدمات ينترك الحرام قهراً. هذا وقد ورد في الرشوة، والربا ، والخمر ما يستفاد منه تعميم الحرمة الشرعية الغيرية لجملة كثيرة من مقدماتها، فراجع أبواب الوسائل عند تعرضه لها.

خاتمة البحث

قد ورد الثواب في جملة من مقدمات الواجبات أو المندوبات وهي كثيرة جداً. فإن قلنا بأن الثواب تفضل واستحقاقه أيضاً تفضل من الله يؤتيه بما يشاء على ما يشاء لمن يريد، كما هو المنساق من جملة من الآيات والروايات ـ كما فصلنا الكلام في محله ـ فلا إشكال فيه، لأن تفضله تعالى غير محدود بحد ولا يعلم منشأه إلا ذاته الأقدس، وحينئذ يسقط أصل البحث رأساً.

وإن قلنا: باختصاصه بالتكاليف النفسية العبادية، فيصح أن ينبعث الثواب من التكاليف النفسية العبادية إلى جميع مقدماتها، نظير ما ورد من أن الله تعالى يحفظ لصلاح الرجل أهله وجيرانه وأهل قريته، وفي سياق هذا المعنى آيات وروايات كثيرة جداً، وهذا هو المرجو من سعة فضل الله غير المتناهي، فيكون التكليف النفسي من الواسطة في الثبوت لثواب جميع مقدماته، سواء أتى بالتكليف النفسي، أو منع عنه مانع شرعي. قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ المَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللهِ...﴾، وقد ورد في أبواب السعي في قضاء حاجة المؤمن من الثواب ولو لم تقض الحاجة، والمشي الى الحج، وزيارة الحسين (ع) ولو منع عن حصول المقصود مانع.

ولا يبعد حصول المبغوضية من بعض المحرمات النفسية الى مقدماتها في الجملة أيضاً حصل الحرام النفسي أو لم يحصل، كما يشهد به الوجدان. هذا كله لو لم تكن مقدمات الواجبات والمندوبات بنفسها مطلوبة بالذات ولم تكن مقدمة مبغوضة كذلك، وإلا فترتب الثواب والعقاب معلوم لا شبهة فيه.

ثم إنه لا إشكال في حرمة السفر لغاية محرمة ووجوب الإتمام في مثل هذا السفر وليس ذلك مبنياً على حرمة مقدمة الحرام، بل لأجل دليل مخصوص، كما فصلناه في المهذب، فراجع.

الثالث ـ اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده

تمهيد

هذه المسألة أيضاً من المسائل الأصولية العقلية غير المستقلة بناءً على الملازمة ، أو المقدمية . وأما بناءً على أن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده ، أو أن النهي عن الضد جزء مدلوله، أو من لوازمه العرفية المتوقفة على الاستظهار من الأدلة، فتكون من مباحث الألفاظ .

وحيث أن الأولين باطل، والأخير يرجع بالأخرة إلى الملازمات العقلية، بل من بعض مراتبها، جعلناها من العقليات غير المستقلة .

ثم إن المراد بالاقتضاء في كلماتهم أعم من العينية والجزئية واللزوم مطلقاً إذ قال بكل قائل، ولا بد أن يكون مورد النزاع مجمع الأقوال .

كما أن المراد بالضد مطلق المعاند والمنافي، أي الضد العرفي لا خصوص الضد الاصطلاحي الحِكمي، فيشمل الترك الذي يُعبَّر عنه بالنقيض . والضد الخاص، كالضدين اللذين لا ثالث لهما، والقدر المشترك بين الأضداد الوجودية الذي اصطلحوا عليه بالضد العام .

الاقوال في المسألة

١ ـ الترك :

فقد قيل فيه ـ الذي يُعبَّر عنه بالنقيض ـ بأن الأمر بالشيء عين النهي عنه بالمطابقة . ولكنه مردود بانتفاء العينية ـ لا المفهومية ولا الخارجية ـ وجداناً فيكون من مجرد الدعوى بلا دليل .

وقيل : بأنه جزء مفهومه فيدل عليه بالدلالة التضمنية وفيه ما سبق تحقيقه من أن الوجوب بسيط لا تركب في حقيقته. وإنما هو في مقام شرح الاسم تسهيلاً للأفهام فجعلوا المركب مشيراً إلى العنوان البسيط وكم له نظير عقلاً وعرفاً لا أن يكون التركب في مرتبة الذات والحقيقة، كما لا يخفى على ذوي البصيرة.

وعن جمع أنه بالملازمة، لأن طلب الشيء يلازم مبغوضية تركه، وهذا وجه حسن ثبوتاً وإثباتاً.

٣ - الضد العام والخاص:

وقد استدل على الاقتضاء فيهما بوجهين:

الوجه الأول : عن جهة الملازمة، ودليلهم مركب من مقدمات ثلاثة:

أولاها: وجوب كل ضد ملازم لعدم الضد الآخر فيما لا ثالث له، وعدم الأضداد الأخر فيما له ثالث، وهذه المقدمة من الواضحات التي لا ينكرها أحد.

ثانيتها : المتلازمان متحدان في الحكم، فلو كان أحدهما واجباً يكون الآخر أيضاً كذلك، لاقتضاء التلازم ذلك، فإذا كانت إزالة النجاسة عن المسجد واجباً نفسياً ذاتياً فورياً يكون ترك الصلاة الملازم لها أيضاً واجباً نفسياً ذاتياً، لمكان الملازمة بينهما خارجاً.

ثالثتها: تقدم أن وجوب الشيء ملازم لمبغوضية نقيضه، فإذا كان ترك الصلاة الملازم مع وجود الإزالة واجباً نفسياً ذاتياً فورياً يكون فعل الصلاة مبغوضاً وحراماً، لأن الفعل نقيض الترك وبديله بالوجدان فتفسد لا محالة، لأن مبغوضية العبادة عبارة أخرى عن فسادها، كما لا يخفى. فالنتيجة أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ـ خاصاً كان الضد أو عاماً.

ويرد على هذا الاستدلال : بأن المقدمة الأولى والأخيرة وإن كانت صحيحة إلا أن المقدمة الثانية باطلة، إذ لا دليل من عقل أو نقل على أن التلازم الوجودي

بين المتلازمين موجب للتلازم الحكمي أيضاً بالنسبة إلى الحكم الواقعي. نعم لا يصح اختلافهما في الحكم الفعلي ولكن يصح أن لا يكون محكوماً بحكم فعلي ظاهري أبداً.

وما يقال: من عدم جواز خلوّ الواقعةعن الحكم، إنما هو بالنسبة إلى الحكم الواقعي النفس الأمري دون الظاهري الفعلي. نعم لو كانت الملازمة موجبة لتحقق المصلحة أو المفسدة في اللازم فلا ريب في كونه موجباً للمشاركة في الحكم، وبذلك يمكن أن يجعل النزاع لفظياً، فمن قال بأن التلازم يوجب الاتحاد في الحكم أي في ما إذا أوجب وجود الملاك للحكم أيضاً. ومن قال بالعدم أي فيما إذا لم يوجب ذلك.

والحاصل : إن في مورد الملازمة الوجودية إما أن يكون التلازم الوجودي موجباً لوجود مناط الحكم في اللازم أولا، وعلى الثاني إما أن يكوناللازم محكوماً بخلاف حكم ملازمه فعلاً أو لا حكم له ظاهراً أو تكون الملازمة موجباً للحكم بلا ملاك. والأول صحيح لا بأس به. والثاني باطل. والثالث لا بأس به. والأخير باطل، لبطلان الحكم بلا ملاك.

الوجه الثاني :منجهة مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الآخر، وقد تشتتت أقوالهم في ذلك.

١ ـ من قائل بأن ترك أحدهما مقدمة لوجود الآخر، وبالعكس.

٢ ـ وعن آخر أن ترك أحدهما مقدمة لوجود الآخر من دون عكس.

٣ ـ وعن ثالث عكس ذلك.

٤ ـ وعن رابع التفصيل بين الضد الموجود خارجاً فيتوقف وجود الآخر على رفعه وفي غير هذه الصورةتوقف في البين رأساً.

وهذه الأقوال كلها باطلة لا يمكن المساعدة عليها بوجه. أما الأول ففساده

غنى عن البيان، لأنه دور واضح بالعيان، إلا أن يقال: بـأن التوقف من طـرف الوجود فعلي ومن طرف الترك ـ الذي هو ضد العدم ـ شأني اقتضائي ، إذ لا علّية ولا معلولية في الأعدام، كما ثبت في محله ـ فلا محذور في هذا النحو من الدور. بل التعبير بالاقتضاء أيضاً باطل، لأن هذه التعبيرات من شؤون الوجوديات ولا حظ للاعدام فيها بوجه.

ويمكن أن يقال: إن هذا صحيح في العدم المطلق والمقام من عدم الملكة، مع أنه لا ينافي أصل التوقف في الجملة وإن لم يصح بعض التعبيرات بالنسبة إلى العدم.

وحق القول أن يقال: إن وجود أحد الضدين في ظرف عدم الآخر، وعدم الآخر في ظرف وجود ضده من قبيل القضية الحينية الحقيقية وهذا حق لا ريب فيه؛ ، ولكنه لا ربط له بالمقدمية أصلاً، هذا إذا أريد بالترك العدم. وإن أريد به الأمر الوجودي ـ الذي هو فعل اختياري للنفس ـ فلزوم الدور لا مدفع له.

وأما القول الثاني ـ وهو كون ترك أحد الضدين مقدمة لوجود الآخر من دون عكس ـ فقد استدل له بأن عدم المانع من أجزاء علة الشيء، ولا ريب في أن العلة بأجزائها وجزئياتها من مقدمات المعلول، ومقدمة الـواجب واجبة فيكـون فعلها حراماً، لما تقدم من الملازمة بين وجوب الشيء وحرمة نقيضه. فالنتيجة أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده من جهة المقدمية.

وأشكل عليه بوجوه ـ الأول : إن العدم لا يصلح لأن يكون منشأ لتحقق الشيء فلا وجه لمقدمية عدم المانع.

وفيه : إنه لم يقل أحد بصدور الوجود من العدم، بل المقصود أن عدم المانع من شرائط قابلية المحل لوجود أحد الضدين وعدم المانع ليس من العدم المطلق حتى لا يصلح لشيء أبداً، بل هو من عدم الملكة القابل لمثل هذه الأمور باعتبار ملكته المضاف ذلك العدم إليها.

الثاني : أنه لا مانعية لوجود أحد الضدين عن الضد الآخر حتى يكون ترك أحدهما مقدمة لوجود الآخر، لأن وجود أحد الضدين مستند إلى إرادة فاعلة. ومع تحققه لا يكون المحل قابلاً لوجود الضد الآخر، وعدم قابلية المحل لهما من اللوازم الذاتية للمحل، والذاتي لا يتخلف ولا يعلل.

الثالث : ما عن الكفاية من منع المقدمية حتى بناءً على التمانع بين الضدين أيضاً، إذ لا منافاة بين أحدهما ووجود الآخر، بل بينهما كمال الملاءمة والمعية الخارجية، كما في عدم أحد النقيضين مع وجود الآخر بلا تقدم ولا تأخر حتى يكون ترك أحدهما مقدمة لوجود الآخر.

وفيه : إنه على فرض التمانع وأن عدم المانع له دخل في وجود الضد يكفي في المقدمية التقدم الرتبي العقلي، وهو يجتمع مع المعية الخارجية، كما في العلة التامة مع المعلول.

الرابع : بأنه على فرض تسليم التمانع وتسليم مقدمية ترك أحد الضدين لوجود الآخر لا وجه لعروض الوجوب المقدمي من وجود الضد إلى ترك ضده، لما تقدم من أن مورد عروض الوجوب المقدمي إنما هو صورة تعدد وجود المقدمة مع وجود ذيها خارجاً ولا تعدد كذلك في المقام فهو مثل الأجزاء الداخلية التي تقدم عدم اتصافها بالوجوب المقدمي.

الخامس : ما عن بعض الأعاظم من أنه من الدور الباطل، فإنه لو توقف وجود أحد الضدين على ترك الآخر توقف الشيء على عدم مانعه، لتوقف عدم الآخر عليه توقف الشيء على العلة التامة، فيثبت التوقف من الطرفين إلا أنه من أحدهما على نحو العلية التامة ومن الآخر بغيرها، ولا ينافي ذلك أصل التوقف في الجملة الذي هو مناط تحقق الدور الباطل.

وفيه : إن عدم الآخر لا يستند إلى وجود ضده؛ بل يستند إلى عدم إرادته مع إرادة ضده ويكفي في عدم إرادته الإجمال والارتكاز بلا احتياج إلى الالتفات

التفصيلي فيكون عدم إرادته منطوياً في إرادة ضده من دون احتياج إلى إرادة مستقلة، كانطواء إرادة إجمالية في إرادة تفصيلية مما هو كثير شائع.

ثم إنه بعد بطلان أصل المقدمية رأساً يظهر بطلان القول الثالث، وهو مقدمية وجود أحد الضدين لترك الآخر من دون عكس، كظهور بطلان التفصيل بين تحقق الضد فيتوقف وجود الضد الآخر على رفعه وبين فراغ المحل عن الضدين، فلا توقف في البين لابتناء ذلك كله على ثبوت المقدمية في الجملة، وقد أثبتنا بطلان المقدمية مطلقاً، فلا يبقى موضوع لهذه الأقوال رأساً.

كما اندفع بما ذكر الشبهة المنسوبة إلى الكعبي أيضاً حيث قال في تقرير الشبهة:

إن ترك الحرام متوقف على فعل من الأفعال فيكون إتيان ذلك الفعل مقدمة له، وترك الحرام واجب، ومقدمة الواجب واجبة فيلزم من ذلك انتفاء المباح.

وجه الدفع ـ أولاً: ما أثبتناه من نفي المقدمية رأساً، فلا موضوع لأصل الشبهة.

وثانياً: إنه يكفي في ترك الحرام وجود الصارف عنه بأي وجه اتفق من جهة دينية أو دنيوية مطلقاً. نعم لو انحصر علة ترك الحرام في فعل من الأفعال على نحو العلية التامة المنحصرة لا ريب في وجوب ذلك الفعل حينئذ.

والحاصل: إن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده مطلقاً لا بنحو الملازمة ولا بنحو المقدمية.

ثمرة البحث في مسألة الضد

وهي فساد العبادة التي تكون ضداً لواجب أهم بناءً على الاقتضاء، فيكون تركها مقدمة للواجب الأهم فيجب ترك العبادة من باب المقدمة فيكون فعلها محرماً، لما مر من الملازمة العرفية بين وجوب الشيء وحرمة تركه، ويأتي أن النهي في العبادة يوجب الفساد فتفسد العبادة لا محالة، هذا بناءً على الاقتضاء.

وأما بناءً على عدم الاقتضاء ـ كما أثبتناه ـ فلا وجه للفساد أصلاً، بل وكذا بناءً على الشك في الاقتضاء وعدمه، لأصالة الصحة، وعدم المانعية في العبادة التي يكون تركها مقدمة لإتيان الواجب الأهم مع أنه قد أثبتنا عدم الاقتضاءواستقرت عليه آراء المحققين، فيسقط أصل هذه الثمرة، لبطلان أصل المبنى وسقوطه.

وعن الشيخ البهائي (قده) بطلان الثمرة تخصصاً، فقال: إن الثمرة إنما تتصور في العبادة المأمور بها عند ابتلائها بمزاحمة الضد الأهم، وهو غير ممكن لعدم إمكان صدور الأمر بالضدين من العاقل فضلاً عن الحكيم تعالى، فتبطل العبادة من حيث عدم الأمر، فلا تصل النوبة إلى القول بأن الأمر بالشيء نهي عن ضد أولا، ولا إلى أن النهي في العبادة يوجب الفساد، لأن كل ذلك مبني على إمكان تحقق الأمر للعبادة المبتلاة بالضد الأهم، وهو غير ممكن، والاستدلال للبطلان بعدم المقتضى للصحة أولى من الاستدلال بوجود المانع عنها، كما لا يخفي.

ويرد عليه أولاً: إمكان تصحيح العبادة المبتلاة بالضد الأهم لأجل الملاك، فلو سلِّم عدم الأمر للتضاد فلا وجه لزوال الملاك ولا موجب له إلا احتمال أن سقوط الأمر كاشف عن سقوطه أيضاً، وهو باطل، لأن الملاك ليس معلول الأمر، بل الأمر معلول له، سقوط المعلول لا يكشف عن سقوط العلة، كما هو واضح.

وما يقال: إنه لا يصح التقرب بالملاك مع النهي بناءً على الاقتضاء. نقول: إن النهي المانع عن صحة التقرب ما إذا كان تعلقه بالعبادة بحسب الذات لا

بالعرض، والمقام من الثاني دون الأول، إذ النهي تعلق بتـرك الأهم وحيث أن المهم ملازم خارجاً مع ترك الأهم يصير مورد النهي بالعرض لا بالذات. وبعبارة أخرى: النهي في المقام من باب الوصف بحال المتعلق لا الذات، ولا دليل على كون مثل هذا النهي موجباً للفساد، بل مقتضى الأصل عدمه.

وثانياً: بإمكان إثبات الأمر بالضدين على نحو الترتب، كما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

الـترتب

لم يكن لبحث الترتب في كلمات القـدماء عين ولا أثـر وإنما حـدث عند متأخري المتأخرين وقد كتبت فيه رسائل، وكانت المسألة نظرية وكان الغالب على الكلمات الامتناع. ولكن المعروف في هذه الأعصار وما قاربها الجواز.

والترتب : عبارة عن صحة تصوير أمرين فعليين بالضدين ـ الأهم والمهم ـ في آن واحد ـ وهو آن قبل الإتيان بالمهم ـ وصلاحية كل منهما للداعوية، فيصح إتيان كل منهما فعلاً بداعي الأمر الفعلي ويتحقق الامتثال حينئذ، كما في سائر الموارد التي يمتثل فيها الأمر مع عدم تزاحم في البين.

والنزاع في الترتب إنما هو في مقام الامتثال وقدرة المكلف فقط لا في مقام الجعل والثبوت، إذ لا إشكال من أحد في صحة جعل المتزاحمين خطاباً وملاكاً. فيصير أصل هذه المنازعة لفظياً، فمن يثبت قدرة المكلف على الامتثـال يقول بوقوع الترتب لا محالة، ولكنه معترف بالامتناع مع عدم القدرة، ومن يثبت عدم القدرة على الامتثال لا مناص له إلا القول بالامتناع وهو معترف بالوقوع مع القدرة.

شـروط الـترتب:

يعتبر في صحة الترتب ووقوعه أمور، ومع اختلال أحدها لا يبقى موضوع للصحة فضلاً عن الوقوع ، وهي:

الأول : وجود الملاك في كل واحد من المتزاحمين ثبوتاً، وتمامية الحجة

على كل واحد منهما إثباتاً، لما مر من أن المانع ـ على فرض تحققه ـ إنما هو منحصر بمرحلة قدرة المكلف على الامتثال. هذا مضافاً إلى إجماع المجوزين والمانعين على اعتبار هذا الشرط.

الثاني : كون الأهم مضيقاً، سواء كان المهم أيضاً كذلك أولا، وسواء كان التضييق من جهة الملاك الذاتي ـ كإنقاذ الغريق ـ أو من جهة فورية الخطاب فوراًففوراً، كإزالة النجاسة عن المسجد ـ مثلاً ـ والوجه في اعتبار هذا الشرط معلوم، لأنه لو لم يكن الأهم مضيقاً وكان موسعاً لما كان تزاحم في البين، لقدرة المكلف على الجمع بين الامتثالين، فلا تصل النوبة لبحث الترتب.

الثالث : كون الضدين مما لهما ثالث، وألا يكون فعل أحدهما في ظرف ترك الآخر من الأمور التكوينية، ويكون الأمر به حينئذ من الشارع إرشادياً لا أن يكون مولوياً، ومورد البحث في الترتب إنما هو اجتماع الأمرين المولويين في آن واحد.

الرابع : انحصار مورد البحث بمرحلة قدرة المكلف فقط من دون أن يكون في البين مانع آخر من موانع التكليف، لأنه لا موضوع للخطاب مع وجود مانع عنه في البين، فلا يفرض اجتماع الخطابين في آن واحد حتى يتحقق موضوع الترتب.

الخامس : كون الأهم والمهم متعددين وجوداً على ما هو المعلوم من كلماتهم فلا يكون مورد تداخل الأغسال، واجتماع الأمر والنهي ـ بناء على الجواز ـ من موارد الترتب، لفرض اتحاد الوجود في متعلق الخطاب فيهما.

السادس : إمكان فرض إطلاق خطاب الأهم وتقييد خطاب المهم بترك الأهم، وإلا فمع فرض بقاء إطلاق الخطابين من كل جهة، فلم يقل أحد بالجواز حينئذ.

وإذا تمت هذه المقدمات، فالبحث في جواز الترتب تارة بحسب الدليل العقلي. وأخرى بحسب الاستظهار الصناعي الأصولي. وثالثة بحسب الاعتبار العرفي.

أما الأول، فالمقتضى للجواز ـ وهو الملاك والخطاب ـ موجود، والمانع عنه مفقود فلا بد من الوقوع حينئذ، لأن ما يتوهم من المانعية أمور تأتي الإشارة إليها في أدلة المانعين مع دفعها.

وأما الثاني ـ وهو الاستظهار الأصولي ـ فإن كان الخطابان عرضيين من كل جهة فلا ريب في الامتناع، وأما إذا كانا طوليين. أي كان خطاب المهم مشروطاً بترك الأهم ولو عصياناً فأي امتناع فيه حينئذ، لأن القدرة الطولية موجودة وجداناً، فأي امتناع في أن يقال: أزل النجاسة عن المسجد وصل وإن تركت الأول عصياناً لا تترك الثاني بجعل الجملة الأخيرة بياناً لكيفية صدور الأمرين.

وأما الثالث فالمحاورات العرفية أصدق شاهد على الصحة والوقوع، يقول المولى: اسقني الماء وافرش سجادتي وإن عصيتني في الأول فلا تعصني في الأخير.

إن قلت: لا ريب في الإمكان والوقوع في مثل ما ذكرت من المثالين لوقوع الاشتراط اللفظي فيه، فيدفع بذلك محذور الامتناع.

أقول: بعد ما جعلنا من المقدمات كون خطاب الأهم مطلقاً وخطاب المهم مشروطاً بتركه ولو عصياناً، فأي فرق بين الشرط اللفظي حينئذ والشرط الواقعي السياقي العقلي في حاق الواقع صوناً للكلام عن القبح واللغوية، فإن مدار جميع هذه الأمور على إمكان التصرفات العرفية المحاورية فيصح بكلما وجه أمكن للتصحيح طريق عرفي، بل العقلي إن أمكن بالدقة العقلية طريق للتصحيح، وذلك لفرض أنهم أخرجوا المسألة عن العرفيات وأدخلوها في الدقيات.

واستدلوا على امتناع الترتب بوجوه:

الأول: إنه من طلب الضدين وهو ممتنع عقلاً وقبيح، فيكون محالاً بالنسبة إلى الشارع لاستحالة صدور المحال منه تعالى.

وفيه: إنه طرد لطلب الضدين لا أن يكون جمعاً بينهما في الطلب، لما مر من

كون المهم مشروطاً بعصيان الأهم فكيف يكون حينئذ طلباً للضدين.

والقول: بأن المشروط يصير مطلقاً بعد تحقق شرطه فيعود المحذور من الجمع في الطلب بين الضدين وعدم قدرة المكلف على الامتثال.

مدفوع: بأن المكلّف إن كان عاصياً في خطاب الأهم كيف لا يكون قادراً على امتثال المهم، سواء كان خطاب المهم مطلقاً أو لم يكن كذلك، ومع أنه لا إطلاق في الخطابين من كل جهة بل خطاب المهم ثبوتاً مشروط بترك الأهم، فلا يكون الخطابان من الجمع في طلب الضدين.

إن قلت: الأمر بالمهم وإن لم يكن في مرتبة الأمر بالأهم لفرض اشتراطه بعصيانه ولكن الأمر بالأهم موجود في مرتبة الأمر بالمهم بداهة ثبوت المطلق في المشروط وتحققه فيه كتحقق المقسم في الأقسام فيلزم الجمع في الطلب بين الأمرين والضدين وعدم قدرة المكلف عليه، كما لا يخفى.

قلت: مرتبة عصيان الأمر بالأهم ومخالفته غير مرتبة المهم فلا اجتماع للأمرين في تلك المرتبة، وعلى فرض الاجتماع لا مانع من الجمع بين الأمرين وطلب الضدين إلا عدم قدرة المكلف على امتثالهما ومع عصيان المكلف للأمر بالأهم لا ريب في قدرته على إتيان الأمر بالمهم فقد أقدر المكلف نفسه على الامتثال بعصيان أمر الأهم، والوجدان يحكم بأنه حين امتثال الأمر بالمهم قادر عليه وعاص للأهم فيكون مجمع العنوانين فعلاً، ولا محذور فيه. فآنات امتثال أمر المهم آنات عصيان الأهم وبالعصيان تتحقق القدرة للأمر بالمهم فتثبت فعليته لا محالة، إذ لا مانع في البين إلا من ناحية القدرة، والمفروض أنه أقدر نفسه على الامتثال بالعصيان فارتفع المحذور.

فالأقسام في الأمر بالضدين ثلاثة: عصيانهما معاً، وعصيان أحدهما وإطاعة الآخر، وإطاعتهما معاً في آن واحد، والعقل حاكم بإمكان الأولين وامتناع الأخير، والترتب المبحوث عنه في المقام من الثاني لا الأخير، فلا وجه لتوهم الامتناع.

إن قلت : هذا إذا كان عصيان الأمر بالأهم آنياً، كما في الغريق المشرف على الهلاك فإن عصى ولم ينقذه وشرع في الصلاة فمات الغريق. وأما إذا كان تدريجياً فلا يتحقق العصيان إلا بعد الفراغ من المهم فلا يتحقق شرطه حين الاشتغال بإتيانه فلا يثبت موضوع الأمر حينئذ بالنسبة إليه أصلاً، لفرض أن موضوعه عصيان أمر الأهم والمفروض عدم تحققه إلا بعد الفراغ من المهم.

قلت : في كل آن من آنات إتيان المهم عصيان ترك الأهم فهو منبسط على جميع الآنات انبساط الظلمة على الساعات لفرض وجوبه فوراً ففوراً، ففي كل آن عصيان فعلي ومخالفة عملية للأهم ويتحقق بذلك موضوع أمر المهم، مع إمكان أن يكون الشرط عزم المكلف على العصيان، وكونه في مقام الهتك والعصيان، كما يجوز جعل العصيان الخارجي على نحو الشرط المتأخر شرطاً للأمر بالمهم. وتقدم أنه لا محذور في الشرط المتأخر في الاعتباريات شرعية كانت أو عرفية.

الثاني ـ مما استدل به على امتناع الترتب ـ أن جوازه مستلزم لتعليق وجوب المهم على إرادة المكلف واختياره، فيلزم خروج الواجب عن وجوبه، لأنه إن اختار ترك الأهم يجب المهم، وإلا فلا يجب ، مع أنه من تعليق الواجب على العصيان ومستلزم لتعدد العقاب عند تركهما معاً وهو بعيد عن ساحته تعالى.

ويمكن المناقشة فيه: أما تعليق الوجوب على الاختيار والعصيان فكثير في الفقه، كتعليق وجوب القضاء على ترك الأداء وعصيان أمره، وكتعليق الكفارت على ارتكاب المحذورات في الصوم والإحرام وغيرهما مما هو كثير.

وأما الأخير فيمكن أن يقال بفعلية عقاب الأهم وتداخل عقاب المهم فيه عند تركهما معاً ولا محذور فيه من عقل أو شرع، فيكون منشأ إمكان تعدد استحقاق العقاب إمكان تعدد الخطاب حقيقة أو اعتباراً أو انحلالاً، كما في الواجبات الكفائية. هذا بحسب القواعد، وأما التفضلات الإلهية على عبيده فهي أمر خارج عن درك عقولنا.

ثم إنه قد اعترف القائلون بامتناع الترتب بإمكانه ووقوعه في العرفيات، وهذا تهافت منهم من حيث لا يشعرون ، فإن أدلة الشرعيات منزلة على العرفيات، والدقيات العقلية بمعزل عن الشرعيات، كما هو أوضح من أن يخفى على الأصاغر فضلاً عن الأكابر.

الثالث : إنه على فرض صحته وإمكانه ثبوتاً، فالأدلة قاصرة عن إثباته، لأنه خلاف المتفاهم العرفي المنزلة عليه الأدلة الشرعية، إذ ليس كل ما هو ممكن ذاتاً بواقع خارجاً.

وفيه : إن الترتب من المداليل السياقية، نظير المفاهيم، والجمع العرفي عند أهل المحاورة، وإذا اعترف من ذهب إلى امتناع الترتب شرعاً بوقوعه عرفاً، فلا وقع لهذا الاستدلال أصلاً. فإذا ورد خطاب مطلق بالأهم وكذا بالنسبة إلى المهم وتحققت شروط التزاحم، فإما أن يسقطا معاً، أو يسقط الأهم دون المهم، أو يكون بالعكس ، أو يثبتان معاً.

والأول باطل عند الكل، والثاني ترجيح المرجوح على الراجح، والثالث إسقاط لأحد الخطابين بلا وجه مع إمكان ابقائه، فيكون المتعين هو الأخير عقلاً وعرفاً.

ثم إنه يكفي في تأخر الامتثال عن الأمر، وكذا تأخر عصيانه عنه التأخر الرتبي فقط. ولا يعتبر التأخر الزماني، لعدم دليل عليه، بل مقتضى الأصل عدم اعتباره فيكون أول آن الشروع في امتثال المهم وعصيان الأهم رتبة ثبوت الأمرين معاً فيتحقق الإطاعة والعصيان في الرتبة المتأخرة قهراً، فيصح أن يكون عصيان أمر الأهم شرطاً مقارناً للأمر بالمهم، أو البناء على العصيان شرطاً متقدماً، أو تحققه خارجاً شرطاً متأخراً، والكل صحيح لا بأس به. هذه خلاصة الكلام في الترتب.

الرابع - النهي عن الشيء هل يوجب الفساد

وهو على قسمين :

القسم الاول - النهي في العبادات

تمهيد :

يمكن جعل هذا المبحث كلامياً إن كان مورد البحث هكذا : «المفسدة في الشيء تسقطه عن صلاحية التقرب به إلى المعبود» . كما يمكن أن يجعل فقهياً إن كان هكذا : «في العبادات المحرمة تجب الإعادة أو القضاء» . كما يصح جعلها من الملازمات الغير المستقلة الأصولية إن عنون هكذا : «كل عبادة منهي عنها فاسدة عقلاً» . والقول جعلوه من الأخير وحيث لم يعقدوا في الأصول بحثاً مستقلاً للملازمات أدرجوه في مباحث الألفاظ .

وكيف كان فهذا البحث إنما يجري في مقام الثبوت والإثبات معاً، فعلى الأول يبحث عن أنه هل يكون ملازمة واقعية بين النهي عن العادة وفسادها؟ وعلى الثاني هل يدل النهي بإحدى الدلالات المعتبرة اللفظية على فساد مورده إن كان عبادة؟ ولا وجه للاختصاص بالأخير ـ كما عن الكفاية ـ بدعوى أن في جملة الأقوال قولاً بدلالة النهي على الفساد مع إمكان الملازمة رأساً، فلأجل شمول مورد البحث لهذا القول لا بد من الاختصاص. وذلك لأن القول الذي ثبت فساده بالدليل لا وجه لتغيير عنوان البحث لأجله .

وهذا البحث مغاير مع بحث اجتماع الأمر والنهي عنواناً وعرفاً ودقة، لأن البحث في المقام في أن النهي بعد تعلقه بالعبادة يوجب فسادها ؛ وفي مسألة الاجتماع في أن النهي هل يتعلق بالعبادة مع تعدد الجهة أولا؟ فالفرق بين البحثين

ظاهر، وتقدم في أول مسألة الاجتماع. فراجع.

ولا بد من التنبيه على أمور:

الأول: إطلاق النهي يشمل كل ما يسمى نهياً، نفسياً كان - كالسجود للصنم - أو غيرياً، كقوله (ع): «لا تصل فيما لا يؤكل لحمه». أصلياً كان - كما في المثالين المتقدمين - أو تبعياً، كما في مورد ترك الأهم والإتيان بالعبادة في ظرف الترك، بل وكذا النواهي التنزيهية أيضاً إن فرض تعلقها بذات العبادة، ولكنه فرض غير واقع، لأن النواهي التنزيهية متعلقة بالجهات الخارجة عن ذات العبادة، لتقوم العبادة بالرجحان الذاتي عرفاً وشرعاً وعقلاً.

ولكن اتفاق الفقهاء على صحة العبادات والمعاملات المكروهة، وسيرة المتشرعة عليها يخرج النواهي التنزيهية عن مورد البحث مطلقاً فيختص مورده بخصوص النهي التحريمي.

ثم إن دخول النهي التبعي مبني على كونه موجباً لسقوط العبادية خطاباً وملاكاً، وإلا فمع بقاء الملاك يمكن تصحيح العبادة به بناءً على الترتب، كما مر.

الثاني: المراد بالعبادة ما هو المرتكز في الأذهان - المعبَّر عنها في الفارسية بـ(برستش)، أي الوظائف التي يتقرب بها إلى الله تعالى، سواء كان ذلك من لوازمها الذاتية، كالسجود، وقراءة القرآن، والدعاء ونحوها مما يكون قصد الخلاف مانعاً عن صحتها لا أن يكون قصد القربة معتبراً فيها، أو متقومة بقصد القربة، كالصلاة والصوم والحج ونحوها، ويطلق على هذين القسمين العبادة (بالمعنى الأخص) في اصطلاح العلماء، وهذا هو مورد البحث في المقام.

وقد تطلق العبادة على ما يمكن أن يقصد بها التقرب إليه عز وجل، ويطلق عليها العبادة (بالمعنى الأعم)، فيشمل جميع المباحات والمندوبات التوصلية، بل ترك المحرمات أيضاً، لإمكان قصد التقرب بالجميع، وترتب الثواب عليه، كما تطلق المعاملات تارة على خصوص العقود والإيقاعات، واصطلح عليها بالمعاملات بالمعنى الأخص، وأخرى على ما يقابل العبادات بالمعنى الأخص، فيشمل الجميع،

أي كلما لم يكن عبادة بالمعنى الأخص، وهذا هو المراد من قولهم في المقام، النهي في المعاملة لا يوجب الفساد، كما ستعرف.

الثالث: الصحة والفساد من الاعتباريات الاضافية تنتزع من مطابقة الشيء لما هو المطلوب منه ومخالفته له، ويطلق عليهما التمامية وعدمها ،ولا يختصان بالمجعولات الشرعية أو العرفية، بل تجريان في التكوينيات أيضاً، وحيث أنهما من الأمور الإضافية فيمكن أن يتصف شيء واحد بالصحة والفساد بالنسبة إلى شخصين، بل بالنسبة إلى شخص واحد من جهتين وحالتين.

الرابع: النهي إما أن يتعلق بذات العبادة، كقوله تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ﴾. أو بجزئها، كقوله (ع): «لا تقرأ العزيمة في المكتوبة». أو شرطها، كقوله (ع): «لا تصل فيما لا يؤكل لحمه» ويسري النهي في الآخرين إلى الذات أيضاً عرفاً، لأن التقرب بالمشتمل على المبغوض مما يستنكر لدى العقلاء، هذا مع أن النهي بكلا قسميه ـ جزءاً كان أو شرطاً ـ إرشاد إلى فساد المقيد به، كما هو المعروف بين الفقهاء، فيكون فساد العبادة المنهي عنها بقيدها من باب الوصف بحال الذات لا المتعلق، وهو مثل فساد العبادة المنهي عنها بذاتها من غير فرق، إلا أنه بحسب الدقة العقلية يكون من باب الوصف بحال المتعلق، لكن الأدلة غير منزلة عليها، كما هو معلوم. وبهذا يمكن أن يجمع بين الكلمات، وقد تعرضنا للأمثلة في (مهذب الأحكام) في موارد شتى، كالرياء في جزء العبادة، وقراءة سورة العزيمة، والقرآن بين السورتين، والزيادة العمدية وغير ذلك مما هو كثير، والكبرى واحدة وإن تعددت الصغريات.

الدليل على اقتضاء النهي في العبادات ـ الفساد

مما يشهد به وجدان كل عاقل أن التقرب إلى المعبود بما هو مبغوض ومنفور لديه مستنكر وقبيح وباطل، فهذه المسألة مما يكفي نفس تصورها في الاستدلال عليها، وتكون من القضايا التي قياساتها معها.

ولو شك في المسألة الأصولية في أنه هل تثبت الملازمة بين النهي والفساد ثبوتاً؟ فمقتضى الأصل عدم الثبوت بالعدم الأزلي، فإن العدم النعتي ليست له حالة سابقة، كما هو واضح، مع أن نفس الشك في الثبوت وعدمه يكفي في عدم الثبوت فلا بد من قيام حجة معتبرة عليه، وإلا فمقتضى الأصل عدم الاعتبار. وكذا لو شك في دلالة النهي عليها في مقام الإثبات بإحدى الدلالات المعتبرة فبالأصل الجاري في عدم الدلالة بالعدم الأزلي تنتفي تلك الدلالة، مع أن الشك في ثبوت الدلالة يكفي في عدمها، كما مر فتكون النتيجة في المسألة الأصولية مطلقاً عند الشك فيها عدم إحراز الفساد بلا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات فيصح التمسك بإطلاقات الأدلة وعموماتها للصحة لو لم يكن التمسك بها من التمسك بالدليل في الموضوع المشتبه لا سيما في العبادات ـ لما تقدم آنفاً ـ من أن قبح التقرب إلى المعبود بما هو مبغوض لديه من الأمور الارتكازية لدى كل عابد. هذا حكم الأصل في المسألة الأصولية.

وأما الأصل العملي في المسألة الفقهية، فهي من صغريات الأقل والأكثر في العبادات، فإن خروج معلوم الفساد عن الإطلاقات والعمومات أمر معلوم، ولكن خروج مشكوك الفساد غير معلوم. فمن قال في الأقل والأكثر بالبراءة يقول بها هنا أيضاً، ومن قال فيه بالاحتياط يلزمه القول به في المقام.

لكن الشأن في جريان العمومات والإطلاقات مع تلك القرينة المعهودة في الأذهان ـ التي تعرضنا لها ـ إلا أن يقال: إن القرينة إنما تجزي فيما إذا كان الفساد محرزاً بالحجة المعتبرة، ولذا اشتهر أن النواهي التحريمية في العبادات مطلقاً إرشاد إلى الفساد. وأما إذا شك فيه لأجل جهة من الجهات فلا مجرى لتلك القرينة المعروفة في الأذهان، فتصل النوبة إلى الأصل حينئذ، بلا فرق بين الجزء والشرط، لأن تقييد الذات بكل واحد منهما يوجب اتصاف الذات بالمبغوضية وإن أمكن التفكيك عقلاً. نعم لو كان شيء واجباً في العبادة من دون تقييدها به جزءاً أو شرطاً فلا يوجب النهي عنه فسادها لفرض عدم تقييد في البين، سواء كان ذلك

الشيء عبادة أيضاً، كوجوب صلاة الظهرين ـ مثلاً ـ لمن كان صائماً في شهر رمضان، أو لم يكن عبادة ، كإزالة النجاسة عن المسجد لمن كان معتكفاً فيه، فلو فسدت صلاة الصائم في شهر رمضان لا يضر بصومه، وكتسليم الأجنبي على الأجنبية التي تشتغل بصلاة الفريضة فردت عليه السلام في أثناء الصلاة؛ وقلنا إن صوت الأجنبية عورة.

إن قلت : نعم ولكن الأصل في العبادات المشكوكة البطلان مطلقاً، وقد اشتهر أن العبادات توقيفية لا بد من الاقتصار على المعلوم صحتها التي علم بصدورها من الشارع، فهي من هذه الجهة كالحجية حيث أن مجرد الشك فيها يكفي في عدم الحجية، فلا يبقى موضوع حينئذ للتمسك بالإطلاقات والعمومات.

قلت : لا أصل لهذا الأصل من عقل أو نقل ، وكون العبادات توقيفية مسلَّم في الجملة، بمعنى أنها منوطة بجعل الشارع ولكن بعد الجعل لا بد وأن يعمل فيما يشك في اعتباره فيها بالرجوع إلى القواعد المعتبرة والأصول المقررة، كما هي السيرة المعروفة عند الفقهاء.

إن قلت : إن مورد النهي في العبادة إما أن يكون نفس العمل من حيث هو، أو العمل مع قصد القربة. والأول خارج عن مورد البحث إذ لا عبادية ذاتية في غالب العبادات وإنما تكون عباديتها لأجل قصد القربة. والثاني باطل من حيث التشريع فلا يبقى موضوع لبحث أن النهي في العبادة هل يوجب الفساد أولا؟.

قلت أولاً: إن هذه المغالطة لا تجري في ما إذا كانت عبادية العبادية ذاتية، كالسجدة، وقراءة القرآن، والذكر والدعاء ونحوها. وثانياً: إن متعلق النهي إنما هو العمل مع قصد القربة والفساد ينتهي لا محالة إلى النهي وهو العلة الأولية الذاتية للفساد ومع وجود العلة الذاتية لا وجه لاستناد الفساد إلى العلة العرضية وهو التشريع، لأن ما بالذات أولى بأن يعلل به، بل هو المتعين، لانتهاء العلة العرضية بالأخرة إلى الذاتية.

والحاصل : إنه ليس في البين أصل عملي في المسألة الفرعية - عند الشك في أن النهي عن العبادة يدل على الفساد - أو لا يستفاد منه بطلان العمل وفساده، لكن مع تعلق النهي بحجة معتبرة لا وجه للشك، لما ذكرناه من الارتكاز العرفي والملازمة بين النهي عن العبادة وفسادها عند العقلاء، فيكون الشك في الفساد بعد تعلق النهي من مجرد الفرض فقط.

القسم الثاني - النهي في المعاملات

النهي في المعاملات على أقسام ثلاثة :

الأول : أن يكون إرشاداً إلى الفساد، سواء تعلق بالمنشئ في الإيقاعات، أو بأحد الطرفين في العقود، كإيقاعات الصبي والمجنون وعقودهما، أو بأحد العوضين في العقود، كبيع الخمر والكلب مثلاً. أو بالمورد في الإيقاعات، كالبطلان مع فقد الشرط مثلاً. أو بمطلق التسبب، كبيع المنابذة ونحوها. ولا ريب في الفساد حينئذ، لفرض أن النهي إرشاد إليه، كما إذا كان النهي الوارد في العبادة إرشاداً إلى الفساد فإنه لا إشكال في فسادها، بلا فرق بين العبادات والمعاملات من هذه الجهة وفي هذا القسم من النهي.

الثاني : ما إذا كان النهي تكليفياً محضاً، كالبيع في وقت النداء، وغسل الثوب المتنجس بالماء المغصوب، فلا ريب في الإثم لتحقق المخالفة، كما لا ريب في ترتب الأثر وعدم الفساد للإطلاقات والعمومات، وأصالة الصحة وعدم منشأ للفساد، لأن منشأه عدم صحة التقرب بالمبغوض، ولا موضوع له في المعاملات أصلاً، لعدم اعتبار قصد التقرب فيها، فمقتضى أصالة الصحة والعمومات والإطلاقات الصحة في جميع موارد الشك. نعم مقتضى أصالة عدم ترتب الأثر وعدم النقل والانتقال هو الفساد لولا العمومات والإطلاقات، وأصالة الصحة الدالة كل ذلك على النفوذ والصحة.

وتوهم أن التمسك بالإطلاق والعموم فيها مع الشك تمسك بالدليل في الموضوع المشكوك. مردود: بأن المناط في المعاملات صدق العنوان عرفاً ومع الصدق كذلك يصح التمسك بالدليل عند الشك في اعتبار شيء أو مانعية شيء شرعاً، ومع عدم الصدق العرفي لا يجوز، والمفروض هو الأول.

الثالث: ما إذا لم يستظهر من الأدلة أن النهي إرشاد إلى الفساد حتى يدل على البطلان، أو تكليفي محض حتى لا يتحقق البطلان. ومقتضى الإطلاق والعموم وأصالة الصحة عدم البطلان في هذا القسم أيضاً، والمرجع في تعيين كون النهي تكليفياً محضاً أو أنه إرشاد إلى الفساد القرائن المعتبرة من نص أو إجماع معتبر.

ثم إنه قد يستدل للفساد بمطلق النهي التكليفي بالتعليل الوارد في نكاح العبد بدون إذن سيده: «بأنه لم يعص الله وإنما عصى سيده فإذا أجاز جاز». بدعوى أنه يدل على أن في كل عقد أو إيقاع تحققت فيه معصية الله تعالى يكون باطلاً.

وفيه: إن المراد بقوله (ع): «إنه لم يعص الله» إنه لم يرتكب ما لم يأذن به الله تعالى حتى يكون باطلاً، كنكاح المحارم مثلاً، فإن مقتضى الإطلاقات والعمومات أن كل نكاح مأذون من الشارع إلا إذا قام الدليل على فساده بالخصوص. نعم لا بد للعبد من الاستئذان من سيده في النكاح لأنه مملوك له فحيث ارتكب العبدما لم يأذن به سيده يتوقف لزوم عقد نكاحه على إذن السيد وإجازته، فيكون مضاد الحديث أن العبد لم يرتكب ما لم يأذن الله تعالى في صحة نكاحه ـ كنكاح المحارم حتى يقع باطلاً رأساً ولم ينفعه إذن السيد وإنما ارتكب ما لم يأذن سيده فإذا أذن نفذ، ويدل عليه صحيح ابن حازم عن أبي عبد الله (ع): «في مملوك تزوج بغير إذن مولاه أعاص الله تعالى؟ قال(ع): «عاص لمولاه. قلت هو حرام. قال (ع): ما أزعم أنه حرام». والمراد بالحرام الحرمة التي لا تزول برضاء السيد.

ثم إنه قد قيل: بدلالة النهي على الصحة، لأن تعلقه بشيء لا بد وأن يكون بلحاظ أثره المترتب عليه، والفاسد لا أثر له.

وفيه: إنه إن أراد الصحة الفعلية من كل حيثية فبطلان هذا القول غنى عن البيان في العبادات، بل وفي المعاملات أيضاً إن كان النهي إرشاداً إلى الفساد. وإن كان المراد الكشف عن الصحة لولا النهي فهو حق لم يختلف فيه أحد.

والحمد لله رب العالمين

تم الكتاب

فهرس

الاستقلالية في الأسماء والآلية في الحروف، والمناقشة في كونه من خصوصية المعنى، تعيين الحق في المقام. الأقوال في المعاني الحرفية واختيار الحق منها. تعيين المراد بما نسب إلى أمير المؤمنين (ع) المراد من المعاني الحرفية، الثمرة في البحث عن المعاني الحرفية، والمناقشة فيها

تذنيبات ٢٠ ـ ٢١

الأول: اتصاف المعاني الحرفية بالإيجادية والإخطارية، والكلية والجزئية ونحو ذلك.

الثاني: تعميم النسب والإضافات على جميع الموجودات، والكلام في ذلك.

الثالث: تقسيمات الجملة إلى إخبارية وإنشائية، وقد تستعمل فيهما، والإخبارية والإيجادية من الأمور القصدية الكلام في وضع مواد الجمل ووضع هيئاتها.

الأمر السابع ٢١ ـ ٢٣

الكلام في الحقيقة والمجاز، الاحتمالات في وضع المعاني المجازية والمناقشة فيها، والحق أن استعمال المجاز منوط بعدم استنكار أهل المحاورة، عدم انحصار الاستعمال في الحقيقة والمجاز، عدم انحصار العلائق المجازية بل هي دائرة مدار الأذواق السليمة.

الأمر الثامن ٢٣ ـ ٢٤

تعريف الحقيقة والمجاز، علامات الحقيقة. الأولى التبادر الإشكال عليه والجواب عنه. الثانية: عدم صحة السلب. الثالثة: الاطراد، قد يقال إن هذه العلامة أيضاً تجري في المجاز فلا تكون علامة للحقيقة، الإشكال فيه.

الأمر التاسع ٢٤ ـ ٢٥

حالات اللفظ، الرجوع إلى الأصول العقلانية إن اشتبه اللفظ، وهي أصالة عدم القرينة، وأصالة الإطلاق والعموم، وأصالة